الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

حجة الإسلام وبركة الأنام

الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى

(٤٥٠-٥٠٥هـ)

عُني به

أنس محمد عدنان الشرفاوي



الحمد لله وليِّ الصَّالحين ، والصَّلاة والسَّلام علىٰ سيِّد الأوَّلين والأخرين ؛ سيِّدنا وحبيبنا محمدٍ إمام المتقين ، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فإنَّ كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » حصن حصين ، ودرع متين **لعقيدة أهل السُّنة والجماعة** ، واضعه هو حجَّة الإسلام والمسلمين ، وفخر الملَّة الحنيفيَّة **الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالى** .

حبَّره في مرحلة من مراحل عمره ، حينَ رسخَ علمه ، وطلعَ بدر السَّعادة في فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول .

و« **الاقتصاد** » فوق الاقتصار المدوَّن في « الرِّسالة القدسيَّة » أو « قواعد العقائد » ودون الاستقصاء في مسارح مطوّلات كتبه في علم الكلام .

وهـٰذا يعني كون « الاقتصاد » يلمُّ في أبوابه وأقطابه وأبحاثه **بأصول العقيدة** ، **وأدلَّتها** ، **وبراهينها** ، لا كما يظنُّ البعض أنَّه مقتصر على الزُّبد والخُلاصات فحسب ، بل هو بعيد عن الحشوِ والتَّطويل ليسَ غير .

وكم تشكَّىٰ أهل العلم من طبعات « الاقتصاد » ، وهُم مع ذلك يلازمون إقراءَهُ وتدريسه والرُّجوع إليه ، لِمَا للكتاب من تحرير وتقرير قلَّ نظيرُهُ .

وطبعتنا اليوم **تنتعشُ بأريج مخطوطة في غاية النَّفاسة** ، تبعدُ عن وفاة الإمام الغزالي عدَّ الأصابع ، **لم يُحَقِّقِ الكتاب من لم يقف عليها** .

نرجو من العليّ القدير أن نكونَ قد قدَّمنا « الاقتصاد » وفيه شفاءٌ للنَّاس من عللٍ لَطَالما تأذَّوا منها ، وليس عن الكتاب محيد .

سائلين المولىٰ أَن نكونَ قد وُفِّقنا لإثلاج قلب الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ .

والنية متوجِّهة بتوفيق الله تعالىٰ إلىٰ خدمة الأهمِّ من مؤلَّفاته ؛ خدمةً للعلم ، ونفعاً للمسلمين .

واللهَ سبحانه نسأل أن يجزيه عنَّا خيراً ، وأن ينفعنا وينفع المسلمين بهـٰذا الكتاب العظيم ، المشتمل علىٰ مهمَّات الدّين ، وأن يلبس أعمالنا ثوب القَبول ، إنَّه خير مأمول .



مَسِيرةُ حَياةِ الإِمَامِ الغَزاليّ

اسمه ونسبه :

هو حجة الإسلام ، وفخر الأنام ، الإمام الحبر الهمام ، زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطُّوسي الطابراني الشافعي .

يكنىٰ بأبي حامد ، وبهـٰذه الكنية اشتهر ، وليس من ولده من اسمه حامد ؛ فالإمام لم يعقب سوى البنات .

أما لقبه الغزالي . . ففيه الخلاف المشهور في كتب من ترجم له : أهو بتشديد الزاء أو بتخفيفها ؟

فبينَ مرجِّحٍ للتشديد نسبةً إلىٰ والده الذي كان يعمل غزّالاً ؛ علىٰ أن الياء لتأكيد النسبة ، أو هي عادة أهل بلاده ، أو للتمييز بين صاحب الحرفة والمنتسب إليه .

وآخر رأى التخفيف ونسبه إلىٰ غزالة كسحابة ؛ قرية من قرىٰ طوس .

ولكل قول مناصروه ، وغالبهم على التشديد .

وطُوس ناحية بخراسان تشتمل علىٰ مدينتين ؛ إحداهما طابران بلد الإمام وإليها نسبته ، والثانية هي نوقان[1] .

مولده ونشأته :

ولد الإمام بطابران طُوسَ سنة (٤٥٠هـ) لأبٍ غزّالٍ متكسِّب فقير ، لم يجمع من الدنيا إلا النزر اليسير ، فلما دنتْ منه المنية وكان متأسفاً أنْ فاته التعلُّم . . دفعَ بولديه محمدٍ وأحمدَ

---

(١) ويلقب الإمام الغزالي بالفارسية بـ(دانِشْمَنْد) ومعناه : العالم الفقيه أو الحكيم ، ذكره بهـٰذا اللقب الإمام ابن العربي المالكي . انظر « قانون التأويل » (ص ١١١) .

وهما شبلان لصديق له صوفيٍّ وأوصاه بتعليمهما وإنْ نفدَ من يديه كلُّ ما خلَّفه .

فأقبَلَ الصوفي بعد وفاة الأب علىٰ تنفيذ الوصية ، فلما نفد المال من يديه وكان من أهل التجريد . . لجأ بهما إلىٰ مدرسة ترعىٰ طلبة العلم قاصداً إعفافَهما عن ذلِّ المسألة مع طلب العلم ، ونالتهما دعوة أبيهما ؛ فكان الأمر كما قال التاج السبكي رحمه الله :

(أما أبو حامد . . فكان أفقه أقرانه ، وإمامَ أهل زمانه وفارسَ ميدانه ، كلمته شهد بها الموافقُ والمخالف ، وأقرَّ بحقِّيَّتها المعادي والمحالف .

وأما أحمدُ . . فكان واعظاً تنفلق الصمُّ الصخور عند استماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره)[1] .

من الراذَكاني إلى الجويني :

وفي ميعة الصبا قرأ الإمام قطعةً من الفقه على الشيخ أحمد الراذكاني ، وكان ذلك بطُوس ، ثم رحل إلىٰ جرجان بعد ما اشتدَّ العودُ ولقي الإمام أبا القاسم الإسماعيلي ، وكتب عنه ـ على الأظهر ـ أوَّل مؤلَّف له وهو كتاب « التعليقة »[2] ، وجرت معه في عودته حادثةٌ نبَّهته لحفظ العلوم والتمكُّن منها حين سَرَقَ منه بعضُ العيّارين تعليقته المذكورة ثم أعادها له .

وبعد عودته إلىٰ طوس رحل ثانيةً وهٰذه المرَّة إلىٰ نيسابور ، ليلقىٰ فيها أعجوبةَ عصره إمامَ الحرمين عبدَ الملك الجويني ، ولتبدأ صناعةُ الغزالي الذي بذَّ أهل عصره ؛ فأقبلَ علىٰ أبي المعالي يعبُّ من علمه عبّاً ، ويجدُّ ويحصِّل ويجتهد ، والجويني يومها شيخُ المذهب والخلاف ، وإمامٌ في الأصلين ، لم يرَ في الناس مثله ، قال فيه الإمام القشيري صاحب « الرسالة » : (لو بعث الله نبياً في عصر الجويني . . لما كان إلا هو) .

ويسلخ الإمام بلقيا الجويني حياتَهُ الأولى التي يقاطعه فيها طلبة العلم في عصره ليدخلَ

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ١٩٤) .

(٢) وجاء في بعض كتب الترجمات أن اسم شيخه هو أبو النصر الإسماعيلي ، ولعل الصحيح ما أثبت ، وانظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٤/ ٢٩٤) ، و« مؤلفات الغزالي » (ص٤) .

في ثانيةٍ هي سرُّ الغزالي صاحب العقل الناقد المفتِّش ، والفكر الحرِّ المستنير ، والبصيرة الثاقبة النفّاذة .

في هٰذه المرحلة برعَ الإمامُ في علوم المنطق والجدل ، وقرأَ الحكمة والفلسفة ، وأجادَ فنونَ الأصول فضلاً عن المذهب والفروع ، وكان له نصيب من العلم وافر ، ينمُّ عن ذكاء وفهم عجيب ؛ حتىٰ صنَّفَ في هٰذه المرحلة تآليف في كل هٰذه الفنون وهي في غاية الإتقان ، كما تصدىٰ فيها للرد علىٰ أهل البدع والكفر والزندقة وكان يومها مناظِراً مِحجاجاً مُفْحِماً لأهل الزيغ والضلال .

وكان الإمام الجويني يعرف للغزالي قدره وفضله ، وأن الله أذن بحفظ علمه إذْ حواه صدرُ الغزالي ، فقال فيه وفي صاحبيه : (الغزالي بحرٌ مغرق ، وإِلْكِيا أسدٌ مخرق ، والخوافيُّ نارٌ تحرق) .

وقد حاول بعض المترجمين الدخول إلىٰ طوايا النفوس واستنطاق مكامنها في حديثهم عن الجويني والغزالي حين قالوا : (وكان الإمام مع علو درجته لا يصفي نظره إلى الغزالي ؛ ستراً لإنافته عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ، ولا يطيب له تصديه للتصانيف وإن كان منتسباً إليه كما لا يخفىٰ من طباع البشر ، لكنه يظهرُ التبجُّحَ به والاعتداد بمكانه ظاهراً خلاف ما يضمره)[1] .

(وكان الإمام أبو المعالي مع علو درجته وفرط ذكائه لا يطيب له تصديه للتصنيف وإن كان في الظاهر مبتهجاً به)[2] .

(ويقال : إن الإمام كان بالأخرة يمتعض منه في الباطن وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر)[3] .

وهٰذا الاستنطاق خارج عن قاعدتهم المشهورة : كلام الأقران يطوىٰ ولا يروىٰ ، ولولا أننا في صدد بحثٍ وتتبُّعِ شبهٍ . . لكان الإعراض أولىٰ من الذكر .

---

(١) تاريخ دمشق (٥٥/ ٢٠٠) .

(٢) تاريخ الإسلام (٣٥/ ١١٦) .

(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ١٩٦) ، ونقل ابن الجوزي في « المنتظم » (١٠/ ١١٤) : حين نظر الجويني في « المنخول » قال للغزالي : دفنتني وأنا حي ، هلا صبرت حتىٰ أموت ؟

والغزالي كاد يطبعُ علمَ الجويني في صدره ثم يزيد عليه ، والنفوسُ الكبار تأْنَفُ من الندِّ فضلاً عن المجلّي ، فكيف بمن هو صنعةُ اليد ؟!

فهٰذا ـ إن وجد ـ فهو من هٰذا ؛ وإلا . . فحسبُ الإمام الجويني أن الغزالي الشاب البارع الذي بذَّ فحول عصره قد كان صنيعتَهُ ، أما غزاليُّ « المنقذ » و« الإحياء ». . فهو صنيعةُ الله وحجته علىٰ خلقه!

ما بعد الإمام الجويني :

وفي سنة (٤٧٨هـ) رُزئت الأمةُ بوفاة إمام الحرمين الجويني ، وعزَّتْ نفسَها ببقاء أبرز تلامذته الغزالي ، فكان وجوده سلوانها ، وكان لسانُهُ وقلمه معقدَ آمالها ، وأهلُ الحقِّ يومها أحوجُ ما يكونون لأنفاسٍ كأنفاس الشيخ والتلميذ في الذبِّ عن الشريعة وصاحبها صلى الله عليه وسلم .

ولم تنطوِ بوفاة الإمام الجويني هٰذه المرحلةُ من حياة الإمام الغزالي ، بل إن إنافةَ الغزالي على المحالف والمخالف كانت في أشد أوجها ، ولا سيما بعد خروجه إلى المعسكر قريباً من نيسابور ؛ ليلقى الوزيرَ الصالح نظامَ الملك ويغشىٰ مجلسه ؛ إذ مجلسُهُ مجمعُ أهل العلم وملاذهم ، وفيه وفي أمثاله ناظر الفحول فنظرهم ، وقارع الخصوم فقرعهم وأذلَّهم ، فكَنَّ له نظامُ الملك الاحترام وعرف أمره ، وولاّه التدريس في نظّامية بغداد ـ لا نظّامية نيسابور التي كان أمرُها لشيخه الجويني ـ وذلك في سنة (٤٨٣هـ) أي : بعد وفاة الجويني بخمس سنوات ، ونظّامية بغداد أبرز جامعة في الرقعة الإسلامية .

يتحدث الإمام الغزالي عن هٰذه الفترة بالذات في سياق الكلام عن طلبه لعلوم الفلاسفة فيقول :

(فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير أستاذ ، وأقبلت علىٰ ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنوٌّ[1] بالتدريس والإفادة لثلاث مئة نفس من الطلبة ببغداد ، فأطلعني الله سبحانه وتعالىٰ

---

(١) ممنوٌّ : مبتلىً .

بمجرد المطالعة في هٰذه الأوقات المختلسة علىٰ منتهىٰ علومهم في أقلَّ من سنتين)[1] .

لقد صار المجد إليه ، وبلغ من العزِّ ذَرَاه ، وتلفَّتَ فلم يرَ له ندّاً أو نظيراً ، ورأى اسمَهُ قد ملأ الأسماعَ وحفرَ العقولَ وأخذَ بمجامع القلوب .

النزوع إلىٰ طريق القوم :

لنصغِ متأملين لكلمات الإمام الرشيقة وهو يحدثنا عن ولادته الجديدة ، وعن أسبابها ودواعيها :

(ثم إني لما فرغت من هٰذه العلوم . . أقبلت بهمتي علىٰ **طريق الصوفية** ، وعلمت أن طريقهم إنما تتمُّ **بعلم وعمل** . . . وكان العلم أيسر علي من العمل ؛ فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ؛ مثل : « قوت القلوب » لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب « الحارث المحاسبي » ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدَّسَ الله أرواحهم . . . فظهر لي أنَّ أخصَّ خواصِّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، وكم من الفرق أن تعلم حدَّ الصحة وحدَّ الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً شبعان)!

(وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمعَ لي في السعادة الآخرة إلا بالتقوىٰ ، وكفُّ النفس عن الهوىٰ ، وأن رأسَ ذلك كله قطعُ علاقة القلب عن الدنيا . . . وأن ذلك لا يتمّ إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل علىٰ علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة) .

(فلم أزل أتفكر فيه ـ أي : في حاله ـ مدةً وأنا بعدُ علىٰ مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحلُّ العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرىٰ ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة

---

(١) المنقذ من الضلال (ص٤١) .

فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيلَ الرحيل ؛ فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك سفر طويل)[1] .

وقد كان ذلك في سنة (٤٨٨هـ) وفي ستة أشهر منها هي مخاضُ الولادة ، حتىٰ ظهرت مخايل الاصطفاء ، وآب هـٰذا الحال من الاختيار إلى الاضطرار ، فانعقد لسان البيان عن الكلام ، وسكن الهمُّ الفؤادَ فتعدى الأثر إلىٰ سائر الجوارح ، وتغيَّر كلُّ شيء في الإمام الغزالي ولم يعد علىٰ مألوف حاله ؛ فبين قائل : أصابته عين ، وآخر يرىٰ تهممه لمنصب هو أرفع ، وكلهم غائب عن حقيقة الأمر .

الرحلة إلى الشام والقدس ثم الحج :

فباع الأملاك وخرج عن ماله ، ولم يترك إلا يسيراً لكفاف عياله ، ثم دخل الشام وأقام بها نحو سنتين ، لا همّ له فيها إلا رياضة النفس ومجاهدتها وتزكيتها ، كان ذلك في منارة مسجدها الجامع بدمشق .

ثم رحل إلى القدس ، وكان حاله فيها كحاله في دمشق[2] ، ثم تحركت داعية الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، فحج وزار ، ثم ارتحل إلىٰ وطنه نزولاً عند رغبة الأطفال ، فلما عاد طوس . . آثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب[3] .

إحدىٰ عشرة سنة بقي فيها الإمام علىٰ هـٰذه الحال ، وهو مستوحش من الخلق ، مقبل بكلِّه علىٰ ربّه جلَّ وعز ، من رآه . . لم يكد يعرفه ؛ فقد تغيرت النفس ظاهراً وباطناً ، وثمة لوحةٌ تؤكد لنا هـٰذا المعنىٰ ؛ فقد نقل ابن العماد عن الشيخ علاء الدين علي بن الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » ، أن القاضي أبا بكر بن العربي قال :

رأيت الإمام الغزالي في البرية وبيده عكازة وعليه مرقعة وعلىٰ عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربع مئة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه

---

(١) المنقذ من الضلال (ص٦٤ـ ٦٧) .

(٢) الأنس الجليل (١/ ٢٩٩) .

(٣) المنقذ من الضلال (ص٦٨) .

العلم ، قال : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا إمام ؛ أليس تدريسُ العلم ببغداد خيراً من هٰذا ؟!

قال : فنظر إلي شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة ـ أو قال : في سماء الإرادة ـ وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول :

تَـرَكْـتُ هَـوَىٰ لَيْلَـىٰ وَسُعْـدَىٰ بِمَعْـزِلِ ... وَعُـدْتُ إِلَـىٰ مَصْحُـوبِ أَوَّلِ مَنْـزِلِ
وَنَـادَتْ بِـيَ ٱلأَشْـواقُ مَهْـلاً فَهَـٰذِهِ ... مَنَـازِلُ مَـنْ تَهْـوَىٰ رُوَيْـدَكَ فَـٱنْـزِلِ
غَـزَلْـتُ لَهُـمْ غَـزْلاً رَقِيقـاً فَلَـمْ أَجِـدْ ... لِغَـزْلِـيَ نَسّـاجـاً فَكَسَّـرْتُ مِغْـزَلِـي[1]

وملخص هٰذه المرحلة الجهادية في حياة الإمام في قول ابن عطاء رحمه الله تعالىٰ : (**متىٰ أوحشك من خلقه . . فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به . . .**)

من الفارمْذي إلى النسّاج :

ومن جملة العنايات الإلهية بالإمام الغزالي أن يصحب في فترة نضوجه الفكري شيخاً زاهداً مربياً هو أبو علي الفارمذي الطوسي[2] ، فاستفتح منه الطريقة ، وامتثل ما كان يشير عليه من القيام بوظائف العبادات والإمعان في النوافل واستدامة الذكر ، والجد والاجتهاد إلىٰ أن جاز تلك العقبات ولم تشبع نهمة نفسه التي كانت تبعد النظرَ في المأمول[3] .

ولقد مات الفارمذي قبل الجويني بعام ، سنة (٤٧٧هـ) ولعله كان من أهم الأسباب التي حَدَتْ بالإمام لعزلته المشهورة ، إضافة إلىٰ كثرة مطالعته واعتماده علىٰ كتب الصوفية كما صرح بذلك في « المنقذ »[4] .

وأيضاً صحبة شيخه يوسف النساج ، وهو ممن اعتنىٰ بتربيته كذلك ، وقد كان له أثر كبير في ذلك ؛ قال الزبيدي رحمه الله :

(ومما وجد بخط الزاهد قطب الدين محمد بن الأردبيلي قال : قال حجة الإسلام : كنت

---

(١) شذرات الذهب (٦/ ٢٢) ، نفح الطيب (٢/ ٣٣) .
(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ٣٠٦) ، والفارمذي من أعيان تلاميذ القشيري صاحب « الرسالة » .
(٣) إتحاف السادة المتقين (١/ ٩) .
(٤) المنقذ من الضلال (ص٦٨) .

في بداية أمري منكراً لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتىٰ صحبت شيخي يوسف النساج بطوس ، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتىٰ حظيت بالواردات ، فرأيت الله في المنام فقال لي : يا أبا حامد ؛ قلت : أَوَ الشيطانُ يكلمني ؟ قال : لا ، بل أنا الله المحيط بجهاتك الست ، ثم قال : يا أبا حامد ؛ ذرْ مساطرك واصحبْ أقواماً جعلتهم في أرضي محل نظري ، وهم الذين باعوا الدارين بحبي ، فقلت : بعزتك إلا أذقتني برد حسن الظن بهم ، فقال : قد فعلت ، والقاطعُ بينك وبينهم تشاغلك بحب الدنيا ، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج صاغراً ، فقد أفضت عليك أنواراً من جوار قدسي ، ففزْ ونلْ ، فاستيقظتُ فرحاً مسروراً ، وجئت إلىٰ شيخي يوسف النساج ، فقصصت عليه المنام ، فتبسم فقال : يا أبا حامد ؛ هـٰذه ألواحنا في البداية ، محوناها بأرجلنا ، بل إن صحبتني . . سيكحل بصرُ بصيرتك بإثمد التأييد حتىٰ ترى العرش . . .)[1] .

اللوحة الأخيرة من حياته :

عاد الإمام أدراجه إلىٰ مسقط رأسه طوس وهو يحمل بين جنبيه قلباً سليماً كان قد جدَّ في طلبه ، ونفساً رضيةً لطالما جاهد في تزكيتها وتهذيبها ، وكان فخرُ الملْك قد سمع بمكانة الغزالي وفضله ، فقصده زائراً متبركاً ، وما زال بالإمام خاضعاً راجياً أن يذهب به إلىٰ نيسابور معلماً ومدرساً في نظّاميتها ، ورأىٰ أنه إن لم ينزل عند رغبته . . للزمت الوحشة ، فعاد من الخلوة إلى الجلوة ، بعد مشاورة أرباب القلوب ، وتوارد إشارات وبشارات تؤذن بالخروج إلىٰ هـٰذا المقصود ، وكانت مدة الخلوة إحدىٰ عشرة سنة ، فعاد إلىٰ نشر العلم بعدها ولكن بأنفاسٍ طاهرة زكية ، لا يشوبها رياءٌ ولا تخييل .

ثم عاد إلىٰ بيته متخذاً في جواره مدرسةً لطلبة العلم وخانقاه ـ مركز تربية وتهذيب ـ للصوفية ، ووزع أوقاته بين تلاوة وذكر ، ومجالسة لأهل القلوب ، وقعود للتدريس ، وانكبَّ لدراسة ورواية الحديث[2] ، وهو يتنسَّمُ قوله سبحانه : ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ .

---

(١) إتحاف السادة المتقين (١/ ٩) .

(٢) سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٥) .

قال التاج السبكي :

(قال أبو الفرج بن الجوزي في كتاب « الثبات عند الممات » : قال أحمد أخو الإمام الغزالي : لما كان يوم الإثنين وقت الصبح . . توضأ أخي أبو حامد وصلَّىٰ ، وقال : عليَّ بالكفن ؛ فأخذه وقبَّله ووضعه علىٰ عينيه وقال : سمعاً وطاعة للدخول على الملك ، ثم مدَّ رجليه واستقبل القبلة ، ومات قبل الإسفار قدَّسَ الله روحه)[1] .

وكان ذلك يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة (٥٠٥هـ) ودفن بالطابران في طوس مسقط رأسه ، رحمه الله ورضي عنه وأجزل مثوبته وجزاءه .

ومما ينسب له من الشعر في هٰذا المقام :

قُلْ لإِخْوانٍ رَأَوْنِي ميِّتاً ... فَبَكَوْنِي وَرَثُوا لِي حَزَنا
أَتَظُنُّونَ بِأَنِّي مَيِّتُكُمْ ... لَيْسَ ذاكَ ٱلْمَيْتُ واللهِ أَنا
أَنا فِي ٱلصُّورِ وَهَٰذا جَسَدِي ... كانَ بَيْتِيَ وَقَمِيصِي زَمَنا
أَنا عُصْفُورٌ وَهَٰذا قَفَصِي ... طِرْتُ مِنْهُ وبَقِي مُرْتَهَنا
أَحْمَدُ اللهَ ٱلَّذِي خَلَّصَنِي ... وَبَنَىٰ لِي فِي ٱلْمَعالِي سَكَنا
كُنْتُ قَبْلَ ٱلْيَومِ مَيْتاً بَيْنَكُمْ ... فَحَيِيتُ وَخَلَعْتُ ٱلْكَفَنا

ثناء أهل العلم على الإمام الغزالي :

وهٰذه جملة من شهادات العلماء بقدْر وعلم الإمام وفضله :

قال فيه شيخه إمام الحرمين : (الغزالي بحر مغرق) .

وقال عبد الغافر الفارسي : (حجة الإسلام والمسلمين ، إمام أئمة الدين ، مَنْ لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً) .

وقال الحافظ ابن عساكر : (كان إماماً في علم الفقه مذهباً وخلافاً ، وفي أصول الديانات) .

وقال ابن النجار : (أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق ، ورباني الأمة باتفاق ،

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٣٠١) .

ومجتهد زمانه ، وعين أوانه ، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة ، وفهم كلامهم وتصدىٰ للرد عليهم ، وكان شديد الذكاء ، قوي الإدراك ، ذا فطنة ثاقبة وغوص في المعاني) .

ولما سئل عنه العارف أبو العباس المرسي . . قال : (أنا أشهد له بالصديقية العظمىٰ) .

وقال فيه العارف أبو الحسن الشاذلي : (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة . . فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي) .

وترجم له الحافظ الذهبي فقال : (الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان . . .) .

وقال فيه التاج السبكي : (حجة الإسلام ، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلىٰ دار السلام ، جامع أشتات العلوم ، والمبرز في المنقول منها والمفهوم) .

وغيرها الكثير مما يقصر عن بيان حقيقة فضله ، وسمو مكانته .

* * *

قراءة موجزة لعصر الإمام الغزالي الفكري والثقافي

خضم هائل من الاضطرابات الفكرية والسياسية ، دويلات متفرقة ، تجزُّؤ في رقعة الدولة ، تصارع على السلطة ، خلافة في بغداد وخلافة في مصر ، ومع ذلك ليست هـٰذه هي السمة الخاصة بهـٰذا العصر .

فالنصف الأول من القرن الخامس يكاد يلحق في كثير من معالمه بالقرن الرابع ، هـٰذا القرن الذي اشتد فيه غليان المذاهب والفرق ؛ من معتزلة وقدرية وجهمية وكرامية وخوارج وروافض وباطنية وقرامطة ، هـٰذه الفرق المتطاحنة بأفكارها ومناهجها ، المتغالبة علىٰ كراسي السلطة من أجل الوصول إلىٰ تحقيق مآربها ، كلٌّ منها له ظهور حافل في ميدان هـٰذا العصر .

إلا أن الرافضة الغالية ، وبالأخص القرامطة والباطنية . . كان لها في القرن الخامس الحضور الأكبر علىٰ ساحته ، فدولهم تملأ الزمان والمكان آنذاك ؛ من بويهية وحمدانية وفاطمية وغيرها ، وخلفاء بني العباس لُعَبٌ وببغاوات وأشباح لا حول لها ولا قوة ، ويرسم المقريزي رحمه الله جزءاً من لوحة العصر حين قال : (وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة أزماتها ، هـٰذا وأمر الشيعة يفشو في الناس حتىٰ حدث مذهب القرامطة المنسوبين إلىٰ حمدان الأشعث المعروف بقرمط . . . وقام من القرامطة ببلاد الشام صاحب الحال والمدثر والمطوق ، وقام بالبحرين منهم أبو سعيد الجنابي من أهل جنابة ، وعظمت دولته ودولة بنيه من بعده ؛ حتىٰ أوقعوا بعساكر بغداد وأخافوا خلفاء بني العباس ، وفرضوا الأموال التي تحمل إليهم في كل سنة علىٰ أهل بغداد وخراسان والشام ومصر واليمن ، وغزوا بغداد والشام ومصر والحجاز ، وانتشرت دعاتهم بأقطار الأرض ، فدخل جماعات من الناس في دعوتهم ، ومالوا إلىٰ قولهم الذي سموه : علم الباطن ؛ وهو تأويل شرائع الإسلام وصرفها عن ظواهرها إلىٰ أمور زعموها من عند أنفسهم ، وتأويل آيات القرآن ودعواهم فيها تأويلاً بعيداً انتحلوا القول به بدعاً ابتدعوها بأهوائهم ، فضلُّوا وأضلُّوا عالماً كثيراً)[1] .

---

(١) المواعظ والاعتبار (٢/ ٣٥٧) .

وما زال الأمر في شدَّة حتىٰ صار للحشاشين الباطنية دول محصنة على الصعيدين السياسي والعقدي ، ففشت أفكارهم السنباذية الراوندية ، والمزدكية الإباحية ، وأفكار الحلول والتناسخ وإسقاط الأحكام. . . سيل جارف لا يجد سدّاً أمامه .

ولقد كان في هٰذه الحقبة دورٌ هام للمعتزلة ، المعتزلةِ ربيبة الفكر الفلسفي ، دورها هٰذا كان إيجابياً من جهة وسلبياً من جهة أخرىٰ .

أما إيجابيتهم. . ففي تخفيف حدّة هٰذا المد الباطني الزندقي ، فلا يمكن إنكار فضل المعتزلة في مقارعة الزنادقة والرد عليهم وعلىٰ بدعهم وأوهام حرافيشهم(1) وهم يومها رافعو لواء العقل والانتصار له ، وأما سلبيتهم. . فتكمن في أخذ يد الجماهير من التفريط إلى الإفراط ، وتصغير دور الشرائع علىٰ حساب دعوى العقل .

وثمة فرق شاسع بين الباطنية والمعتزلة ، فالمعتزلة مثبتون للشرع متبعون له ، لا شك في غيرتهم عليه ودفاعهم عنه ، غير أن هٰؤلاء المغرورين أخطأ رؤساؤهم وقادتهم في مسالك الدفاع ، ومع ذلك. . لا يتجلىٰ في هٰذه الصورة الكبيرة إلا حكمةُ الله تعالى المتنفِّسَةُ في كل خلق ، وحسابهم على الله فيما عصَّبوا أنفسهم له .

نعم ؛ لقد كان للمعتزلة دور التخفيف والحدِّ ليس إلا ، وذلك عائد لعدة أسباب ؛ علىٰ رأسها الإرهابيةُ الباطنية في نشر وفرض أفكارها من جانب ، ووقوف المعتزلة على الطرف النقيض منها دون تحري الوسطية من جانب آخر .

وللفلسفة نصيب الأسد :

أما الفلسفة في هٰذا العصر وما يرتبط به. . فقد كان لها النصيب الأوفر والحظ الأكبر ؛ فهي حطب أتون هٰذه الألهاب المتعالية ، كل الفرق المذكورة وغيرها كانت تقتات منها ، وتعوِّل في البقاء عليها .

قال المقريزي رحمه الله تعالىٰ : (وانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس ، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار ، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها ، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها ؛ فانجرَّ على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء

---

(1) سوقتهم وأراذلهم .

والمحنة في الدين ، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع وزادتهم كفراً إلىٰ كفرهم) .

وقال أيضاً : (واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتىٰ ملأت الأرض ، وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره)[1] .

نظام الملك والإصلاح السياسي والاجتماعي :

لقد كان للسلاجقة أثر في غاية الطيب في بلاد خراسان باستوزارهم لنظام الملك الذي تظافرت كتب التواريخ على الثناء عليه[2] ، ونيسابور قطعة من عصر الغزالي جمعت شتات صور هـٰذا العصر ، حتىٰ طاب لبعض الباحثين تسمية القرن الخامس بعصر خراسان .

ونظام الملك (٤٠٨ ـ ٤٨٥هـ) ولد وعاش وملك ومات في هـٰذا القرن ، وهو أكثر من وزير ، فمن قرأ ترجمته وعرفه . . استقرت مكانة ومحبة قوامِ الدين في قلبه ، فهو سياسي بارع عرف كيف يدفع الخصوم ويوطد أركان الدولة ، وعالم صاحب حديث وأدب ولغة أَلِفَ العلماءُ والقرّاء والفقهاء مجلسه ، وكان له ميل ظاهر للصوفية وأهل القلوب[3] ، وأدب جمٌّ مع الشرع وأحكامه ، وكان من جملة من يغشىٰ مجلسه إمام الحرمين الجويني ، وأبو القاسم القشيري صاحب « الرسالة » ، وسنرىٰ للإمام الغزالي ارتباطاً وثيقاً بهـٰذه الشخصية الفذّة .

ولكن . . لماذا الحديث عن نظام الملك ؟

لا نبالغ إن قلنا : كان نظام الملك علىٰ وعي شبه تام بمجريات عصره وتفاصيل أحداثه ، ووعيُهُ هـٰذا مكّنَهُ من معالجة عويصاته والخلاص من أبرز فتنه ، فلم يكن تقريب العلماء ـ ولا سيما رؤوس أهل السنة ـ مجرد صدفة أو عادة متبعة ، ولم يكن بناؤه للمدارس النظامية المنسوبة له في أبرز مدن الخلافة كبغداد ونيسابور وطوس وأصبهان هـٰكذا عشوائيّاً ، وهـٰذه المدن بالتحديد لها مشاكلها واضطراباتها .

---

(١) المواعظ والاعتبار (٢/ ٣٥٨) .

(٢) فلقد كان الأمر قبل استوزار نظام الملك في غاية السوء ؛ إذ كان أهل السنة يطاردون مع المعتزلة والشيعة من قبلهم دون تمييز .

(٣) تاريخ الإسلام (٣٣/ ١٤٥) ، فكان في غاية الإكرام للشيخ أبي علي الفارمذي والجلوس بين يديه ، وهو شيخ الغزالي الذي سبقت الإشارة إليه .

لقد كان نظام الملك يؤمن أن الإصلاح الفكري والعقدي هو أسُّ كل إصلاح ، ويعلم أن قمع الفتنة شيء واجتثاثها من جذورها شيءٌ آخر تماماً ، ولا سبيل لاجتثاث الأفكار إلا بمقارعة الأفكار وإجلاء الحق ، لا بمقارعة السيوف والرماح ، ونحن نرىٰ أن الإمام الغزالي وشيخه الجويني من قبله والقشيري والشيرازي وابن الصباغ وغيرهم . . كانوا على الساحة يومئذٍ ، وهم من أنصار هٰذه الفكرة ، بل هم فوارس ميدانها من بعد أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالىٰ عنهم أجمعين .

لقد تنبه القرامطة لعظمة نظام الملك ولعظيم أثره وثقابة رؤاه وفكره ، مما حدا بهم بكل جبن وضعة وخِسَّة وهم أصحاب الفكر الإرهابي في عصرهم . . أن يلجؤوا إلى اغتيال نظام الملك ؛ قال ابن الأثير : (أتاه صبي ديلمي من الباطنية في صورة مستميح أو مستغيث ، فضربه بسكين كانت معه ، فقضىٰ عليه وهرب ، فعثر بطنب خيمة ، فقتلوه)[1] ، حتىٰ قال فيه مقاتل بن عطية يرثيه :

كانَ الوزيرُ نِظامُ المُلْكِ لؤلؤةً ... يتيمةً صاغَها الرحمٰنُ مِنْ شَرَفِ

عَزَّتْ فَلَمْ تعرفِ الأيامُ قيمتَها ... فردَّها ـ غيرة منهُ ـ إلى الصَّدَفِ

إذنْ ؛ عصر الغزالي ـ علىٰ علمائه وزهاده وعبّاده وفقهائه ـ كثير التشعبات ، ممتلىء بالتناقضات ، تأجَّج الفتن فيه وهي تمحَّص ، نزعةٌ عقلية غالية عند المعتزلة ، وباطنيةٌ جبانة كسيحةُ الآراء اتخذت من كراسيِّ العصر زعامة ووجاهة ، وفلسفةٌ باهرة خادعة متوَّجة بأكبر الأسماء ، متصلة العهد بأربابها من آلاف السنين .

فعبد الجبار الهمذاني والجبائيان والنظّام والعلاّف من قبله ، وابن سينا والفارابي من ورائه ، والعقائد السرِّيَّة المتسترة باسم التشيع وأجدادها من أمثال المقنع الساحر والراوندي والجنابي ! !

هٰذه صورة صغيرة موجزة يتلمس القارىء الكريم خلالها كيف كان الحال ، ليرىٰ : هل كانت شخصيةٌ كالغزالي لها من الضرورة مكان ؟ وهل يمكن لها أن تنفذ لتعالج البواطن وتغيِّر ملامح العصر ؟

* * *

---

(١) الكامل في التاريخ (٨/ ٣٥٤) فمات رحمه الله تعالىٰ شهيداً وهو يسامح قاتله ويطالب بإقالته من القصاص وهو في النزع الأخير من حياته .

الانتقادات العابثة في حق الإمام الغزالي

هناك لقطات ومآخذ في حياة الإمام هي في موقع النظر والتأمل ، قد لا يسلَّم فيها الأمر للإمام ، شأنه في ذلك شأن جميع البشر خلا الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، وغالبها هي موضع اجتهاد ، ورأي يراه صاحبها يتمسك به .

ولكن ليت المنتقد سلك المسلك العلمي في تتبع وتلقف هـٰذه اللقطات ؛ ليجد بعد تمحيص وتحقيق أن غالب شبهه ناشئة عن عدم فهمه مقاصد وملابسات تأليف الإمام لكتاب كذا ، ولِمَ كتب في ذلك ، وهل هو راضٍ عنه ، وناشئة عن النظرة القاصرة لمجمل حياة الإمام والاكتفاء بقطعة منها ، وعن تسرُّع في الحكم وإلقاء الكلمة هـٰكذا دون أدنىٰ روية ، وغالب هـٰذا كان من معاصر لم يشارك الإمام في علومه وفنونه ، أو متأخر متعصب يرى الحكم على الرجال بمنظاره دون بحث وإنصاف .

وكتب الترجمات إنما تعرض هـٰذه الانتقادات مرتبطة بأسماء قائليها ، وهو مسلك حسن ، والداعية إلىٰ ذلك هي قلَّة من رام النيل من الحبر الغزالي ، غير أننا سنسلك مسلكاً مغايراً ؛ إذ نعرض لعنوان المشكلة إيضاحاً لها ، ونطوي تحتها الأسماء التي تجرأت في بثِّها ، لما في ذلك من استجماع للفكر وحصر للأصول[1] .

ملاحظات ثلاث حول هـٰذه الانتقادات :

وأول منغصة تواجه الباحث في دراسة هـٰذه الانتقادات : هي تلك **العمومية الممجوجة في طرح المشكلة** ، ترىٰ كلمةً كبيرة جداً تسبح في بحر من الاحتمالات ، يلقيها قائلها دون

---

(١) وقد وفِّق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في تسمية هـٰذه الانتقادات بالأوهام ، فهي بحق كذلك ، ولقد قام بردِّها وتمحيصها علىٰ أبيَنِ وجه ، وبأسلوب علمي بعيد عن التحيز ، مصاحبٍ للبراهين والحجج ، وقد أفدت منه الكثير فجزاه الله خيراً . انظر « شخصيات استوقفتني » (ص١٠١) .

لجام ، تدلُّ أول ما تدل علىٰ حيرة صاحبها في فهم منهج وفكر الإمام ، وكأنه أراد الانتقاد وكفى!!

والثانية : أن ترى الإمام يقاطع الجلَّة من علماء عصره وسابقيه في عين التهمة الموجهة إليه ، إلا أن المنتقد ينأىٰ بنفسه عنهم ، ويصوب نصاله للإمام فحسب وأنت تحار وتقول : **ولكن لِمَ ؟!**

والثالثة : هي وقوفُ كثير من المتأخرين مع هٰذه الأحكام العجلة علىٰ شخص الإمام مبهورين ببريق الأسماء الكبيرة التي فاهت بها ، ناسين أو متناسين مهمة البحث والتحقق عن مصداقية هٰذه التهمات المكالة ، أو على الأقل عن دواعيها وأسبابها .

وليس الغرض في هٰذه الوجازة تفصيل القول في كل انتقادة عابثة ، بل هي إلماعات تضيء الجوانب المغفلة التي كان يجب البحث فيها ، وتبرز المشكلة في صورتها الموضوعية وبكل إنصاف ، خلا مسألة واحدة ، وجب تفصيل القول فيها ؛ لأنها من كبريات التهمات ، وهي ألصقهن بحياة الإمام وفكره ومنهجه ، ولها علاقة وطيدة بـ« الإقتصاد » هي فلسفته وكلامه ومنطقه .

علما الرواية والدراية ومكان الإمام منهما :

قال الحافظ ابن النجار : (ولم يكن له إسناد ، ولا طلب شيئاً من الحديث ، ولم أرَ له إلا حديثاً واحداً)[١] .

وقال ابن الجوزي : (وذكر في كتاب « الإحياء » من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل ، وسبب ذلك قلَّة معرفته بالنقل ، فليته عرض تلك الأحاديث علىٰ من يعرف ، وإنما نقل نقْلَ حاطب ليل)[٢] .

وقال أبو بكر الطرطوشي : (شحن الغزالي كتابه « الإحياء » بالكذب علىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا أعلم كتاباً علىٰ بسطة الأرض أكثر كذباً علىٰ رسول الله منه)[٣] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٠٠) .
(٢) المنتظم (١٠/ ١١٥) .
(٣) تاريخ الإسلام (٣٥/ ١٢٤) .

وقال الحافظ الذهبي : (وكان مزجى البضاعة من الآثار علىٰ سعة علومه وجلالة قدره وعظمته)[1] .

ويجمع الإمام الغزالي نفسه القول ويريح الناس من عناء الكلام فيقول : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة)[2] .

فأما ابن النجار رحمه الله . . فلا يسلم له القول إلا إن كان الأمر كما قال الحافظ الزبيدي : (كأنه يشير لأول أمره ؛ فإن إقباله إذْ ذاك علىٰ تحصيل الفنون) .

فطلبُهُ للحديث روايةً في أخريات حياته ـ وهو يومها ابن الخمسين ـ ثابتٌ بلا مراء ؛ إذ روى ابن عساكر عن عبد الغافر الفارسي ـ وهو صاحب ترجمة الإمام التي تتناقلها الكتب ـ قوله : (وكانت خاتمة أمره إقباله علىٰ حديث المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين للبخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام ، ولو عاش . . لسبق في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله ، ولا شك أنه سمع الحديث في الأيام الماضية)[3] .

وقد ثبت سماعه لـ« صحيح البخاري » رواية من أبي سهل الحفصي[4] ، كما قرأ الصحيح علىٰ أبي الفتيان الرواسي بطوس[5] ، وقد روىٰ عن الغزالي بسنده لبعض أحاديث الصحيحين كل من التاج السبكي والحافظ الزبيدي[6] ، فنفي أصل الرواية باطل كما يرى القارىء الكريم .

لقد أنصف الإمام حين قال في كلمته المتواضعة الدالة علىٰ جميم أدبه : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة) ولكن يسيء البعض في فهم هـٰذه الكلمة إذ يحسب الإمام

---

(١) تاريخ الإسلام (٣٥/ ١٢٨) .
(٢) قانون التأويل (ص ٣٠) .
(٣) تاريخ دمشق (٥٥/ ٢٠٤) .
(٤) سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٣٤) .
(٥) تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٣٩) ، وقال الحافظ ابن كثير في « البداية والنهاية » (١٢/ ٦٥٩) : (وقد صحح عليه أبو حامد الغزالي كتاب « الصحيحين ») .
(٦) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٢٠) ، إتحاف السادة المتقين (١/ ٢٠) .

الأصولي الفقيه البارع خالي الوفاض من علوم الحديث ، وينسىٰ أنه ما أراد إلا أنه لم يكن إماماً في هـٰذا الفن مع علو شأنه في كل فن .

إن الإمام الغزالي في دراية أصول الحديث عالم بحّاث ، يشهد له بذلك كتابه « المستصفىٰ » الذي أفرد فيه باباً تحدث فيه عن السنة وأصولها ، وعن تقسيم الخبر من حيث العدد ، والتصديق والتكذيب ، وأخبار الآحاد وحجم الاستدلال بها ، وشروط الراوي وصفاته ، والجرح والتعديل ، ومستند الراوي وضبطه . . . إلىٰ غير ذلك الذي يدل أنه كان علىٰ دراية أصولية في أصول الحديث والسنة[1] .

وشيخه الجويني من قبله علىٰ تيك الصفة ، وهو الذي يقول في « البرهان » (٢/ ١٣٣٣) : (وأما الحديث . . فيكتفي فيه بالتقليد ، وتيسر الوصول إلىٰ دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة) فالرواية شيء وعلم الحديث عند الاستنباط وأخذ الأحكام شيء آخر ، فإن كان الأمر متعلقاً بالحلال والحرام . . فلا بد من التمحيص .

وأَصغِ إلى الإمام وهو يقول : (أما قوله عليه السلام : « لكنَّ الله إذا تجلىٰ لشيء . . خضع له » . . فليس توجد هـٰذه الزيادة في الصحيح أصلاً)[2] !

ولعل السوقة من طلبة العلم يظن جهل الغزالي بالحديث كجهله به ! ! وهـٰذا الجاهل يرفع نفسه إلىٰ أفق الإمام طامعاً بتلك الكلمة المتواضعة التي سمعها منه .

ثم أيُّ ميْنٍ كان من الطرطوشي رحمه الله حين قال : (فلا أعلم كتاباً علىٰ بسطة الأرض أكثر كذباً علىٰ رسول الله منه) ! !

إن هـٰذه الكلمة إن كانت حقاً صرفاً . . فهي ظالمة مؤلمة ، لا تقال في مثل الإمام الغزالي ، وأين هي من كلمة الحافظ الذهبي حين قال : (وكان مزجى البضاعة من الآثار علىٰ سعة علومه وجلالة قدره وعظمته) ؟ !

شتان بين الكلمتين ، فالأولىٰ مبطِّنةٌ بتنفير الناس عن الإمام وكتابه ، والثانية أدبية حانية تضع الحق وتبغي الحق .

---

(١) وَلَكم أفاد العلامة الشيخ طاهر الجزائري رحمه الله تعالىٰ في كتابه الجامع في أصول الحديث « توجيه النظر » . . من دقائق وملاحظات الإمام الغزالي في هـٰذا الفن ، وبالأخص من كتابه « المستصفىٰ » .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص٨١) .

وأحاديثُ الإحياء التي تتبعها التاج السبكي ولم يجد لها أصلاً تقارب الألف ، والتاج متأدب عارف بقدر الإمام متتبع لحديثه غيرةً علىٰ سنة الحبيب المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ، ولكن المتأمل في تلك الأحاديث سيجد أن جلَّها ـ إن لم تكن كلها ـ منطوٍ تحت أصل شرعي لا يخالف الأصول الثابتة ، ولا أريد أن أقول : هي ليس بمكذوبة ، بل هي علىٰ قواعد الصنعة الحديثية كذلك بلا شك ، ولكنها قد تكون ناشئة عن روايةٍ بالمعنىٰ يقول بها الإمام الغزالي باجتهاده[1] .

ولو عرف الطرطوشي رحمه الله تعالىٰ حجم الثلمة التي أحدثها المبتدعة في عصر الإمام ، وعرف الجهد الجبار الذي بذله الإمام لرأب الصدع.. لكَنَّ للغزالي الحبَّ والاحترام ، وحمدَ مولاهُ أن لم يشغل الغزاليُّ نفسَهُ بالرواية يومئذٍ ومثله في الرواية كثير ، ولعله قال : كبرت كلمة خرجت من فيِّ لم تصاحبها النصفة من الحظوظ .

أما الإمام ابن الجوزي.. فهو صاحب رواية ودراية ، وكم قلب الحال فصحح التالف وأتلف الصحيح وكلنا يحفظ للإمام مكانته وجلالته ، فهل سرى الداءُ الغزاليُّ للحافظ ابن الجوزي ؟! أم هي طبيعة البشر ؟

علىٰ كل الأحوال كفتنا كلمةُ الغزالي المتواضعة عتاب الأئمة عليه ، ناهيك أن الإمام لم يصنف كتاباً متخصصاً في علم الرواية تحديداً ليكون مرجعاً ومآباً ، فهل بعد ذلك من شين؟!

اتهامه بالخمول والتثاقل عن الجهاد :

لم تكن الأوضاع السياسية أحسن حالاً من الأوضاع الفكرية ، فعصر الإمام الغزالي لا يعرف فيه للخلافة هيبة ، ناهيك عن وجود خلافة في مصر وأخرىٰ من الأندلس غير خلافة بغداد الاسمية .

وقراءة العصر توضح لنا مقدار الأدواء المتفشية التي صنعت عوامل الهزيمة وعلىٰ رأسها التشرذم والتفرق والنخر من الداخل ، ومع هـٰذا كله ومع سقوط أبرز المدن الإسلامية

---

(١) قال التاج السبكي رحمه الله : (وأما ما عاب به « الإحياء » من توهنة بعض الأحاديث.. فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة ، وعامة ما في « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدَّدٌ في كتب من سبقه من الصوفية ، ولم يسند الرجل لحديث واحد ، وقد اعتنىٰ بتخريج أحاديث « الإحياء » بعض أصحابنا ، فلم يشذَّ عنه إلا اليسير) . « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٦/٢٤٩) .

كالقدس وطرابلس وكثير من حواضر الساحل الشامي. . لم تكن المشكلة مشكلة عَدَدٍ وعُدَد ؛ لذلك لم تكن صيحةُ النفير العام الذي يفرض علىٰ كل فرد حمل السلاح. . معلنةً من قبل الخليفة ، ولكن. . كيف كان حال الناس إذنْ ؟

إن لوحة العصر تؤكد وجود تطاحنات داخلية مهلكة ، وصراعات حول كراسيِّ السلطة ، واغتيالات جبانة ، وأحقاد مشتعلة ، وفساد أخلاقي ، وابتعاد عن المنهج السليم .

ولنا أن نسأل : أي خمول هو هـٰذا الذي يصنع « إحياء علوم الدين » ؟

أربعون كتاباً تصنع الرجال وتقض مضاجع الأوهام ، وغيره من الكتب والرسائل التي حبرتها يد الإمام لإصلاح الأمة وتهيئة الجيل النوري والصلاحي .

ثم أي خمول هو هـٰذا الذي عاشه الإمام مع عكاز ومرقعة وركوة وشظف عيش يتمنى المعترض لو حلّ فيه الموت فراراً من قسوته وطعناته ؟!

ثم ما هو رأي وموقف الإمام من الجهاد ؟

ينقل الأستاذ أسعد الخطيب نصوصاً متفرقة عن الإمام الغزالي في عدة من كتبه تبرهن علىٰ نقاوة وطهارة الإمام من هـٰذه التهمة السخيفة ؛ منها :

(فالحاصل : أن الزهد عبارة عن الرغبة عن البقاء في الدنيا. . . لذلك : لما كتب عليهم القتال ـ أي : المنافقين ـ ﴿ وَقَالُوا۟ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ فقال تعالىٰ : ﴿ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ ﴾ أي : لستم تريدون البقاء إلا لمتاع الدنيا ، أما الزاهدون المحبون لله تعالىٰ. . فقاتلوا في سبيل الله كأنهم بنيان مرصوص ، وانتظروا إحدى الحسنيين ، وكانوا إذا دعوا إلى القتال. . يستنشقون رائحة الجنة ، ويبادرون إليه مبادرة الظمآن إلى الماء البارد. . . وهـٰكذا كان حال الصادقين في الإيمان ، الذين تركوا تمتع عشرين سنة مثلاً أو ثلاثين سنة بتمتع الأبد ، واستبشروا ببيعهم الذي بايعوا به .

أما المنافقون. . ففروا من الزحف ؛ خوفاً من الموت ، فإيثارهم البقاء على الشهادة استبدال الذي هو أدنىٰ بالذي هو خير)[1] .

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٢٢٧) بتصرف ، وانظر « البطولة والفداء عند الصوفية » (ص١٦٩) .

وغيرها الكثير من النصوص التي تعرِّف بالغزالي المجاهد وتضعه في مكانته الرفيعة .

من هنا نتبين خطأ كثير من الباحثين إذْ يقارنون بين الغزالي وفلان في مسألة الجهاد ، فلان حمل راية الجهاد والغزالي رماها ، دون إدراك منه بتنوُّع الواجبات في ميدان المعركة ، ولعل أمثال هٰؤلاء يعيبون على الطبيب الذي يداوي المرض أيام المعارك لأنه لم يحمل راية الجهاد ، ولم يشارك في سوح الشرف مشاركة الجندي حامل السلاح!

هٰذا قياس فاسد ، وقصر نظر لا يخفىٰ على المتأمل ، فقائد المعركة الذي يجلس في عريشه يفوق جهادُهُ جنديَ الساحة ، وعليه المعول في النصر والهزيمة .

ولو حُمِّلَ المعترضُ ما حمله الغزالي من واجبات تنوء بحملها العصبة أولو القوة . . لعلم أن الغزالي اختار أصعبَ الساحتين وأشدَّ الميتتين ،ولو خيِّرَ . . لاختار ساحة جهادِ السيف تخفيفاً علىٰ نفسه وراحة .

الإمام الغزالي وعلم المنطق :

لم يكن علم المنطق الذي يدرسه الدرسةُ اليوم علىٰ حاله الذي ألفوه ، بل كان شوباً مع علومِ وأبحاث الفلسفة ؛ الإلهية والإلحادية ، وليست كلمةً كبيرةً إن قلنا : هو الحقُّ الذي شيِّد باطلَ الفلسفة وأوهامها ، به لبَّسَ أساطينُهم على الكبار فضلاً عن العامة والرعاع .

فلا عجب إذن إن رأينا بعض أهل العلم يذهب إلىٰ تحريم مطالعة هٰذا العلم ، كابن الصلاح والنووي ، (ووجه تحريمهم الاشتغالَ به : أنه حيث كان مخلوطاً بضلالات الفلاسفة يخشىٰ على الشخص إذا اشتغل به أن يتمكن من قلبه بعض العقائد الزائغة ؛ كما وقع ذلك للمعتزلة)[1] .

أما علم المنطق الخالص . . فهو كالرياضيات مثلاً ، علم عقلي مجرد ، ميزان منضبط ، لا يمكن أن نجد محققاً من العلماء يرىٰ تحريمه أبداً .

---

(١) حاشية البيجوري علىٰ متن السلم (ص٢٥) عند قول صاحب « السلم » :

وابـن الصـلاح والنـواوي حـرمـا	وقـال قـوم ينبغـي أن يعلمـا
والقـولـة المشهـورة الصحيحـة	جـوازه لكـامـل القـريحـة
ممـارس السنـة والكتـاب	ليهتـدي بـه إلـى الصـواب

وعلىٰ كل الأحوال يبقىٰ علم المنطق في عصر الإمام الغزالي ممزوجاً بشوائب الفلسفة الواهية وضلالاتها ، وابن الصلاح إنما رأىٰ رأيه في غلط الإمام الغزالي باشتغاله بعلم المنطق من هٰذا الباب الذي يجب سدُّهُ سدّاً للذرائع .

ولكنْ . . أوَمثلُ الإمام الغزالي يخشىٰ عليه من ذلك ؟

إن كان الأمر كذلك . . فيا هلكة المسلمين علىٰ أيدي أعدائهم إن هم روّجوا لمثل هٰذه الشبهات إذا كان مثل الغزالي يُخاف عليه هٰذا!

إن الإمام الغزالي يقول : (من لا معرفة له بعلم المنطق . . لا يوثق بعلمه) وهٰذا محمول علىٰ من لم يستغنِ عنه بجودة الذهن وصحة الطبع[1] .

وقد رسا الأمر على القول بالوجوب الكفائي في تعلم المنطق لما في ذلك من تحصين للشرع الحنيف ، فأي ضرر بعد ذلك بجعل الإمام الغزالي علمَ المنطق خادماً لعلوم المسلمين كما فعل ذلك في مقدمة « المستصفىٰ » وغيره من الكتب التي أفردها في هٰذا الفن ؛ مثل : « محك النظر » و« معيار العلم » ومقدمة « الاقتصاد » وغيرها ؟

بل أي منَّة قدمها هٰذا الحبر لأمتنا بتطويع هٰذا العلم المجرد وجعله علىٰ طرف الثمام ؟

هٰذا هو اللائق هنا ، إزجاءُ التحية لإمامنا الغزالي لهٰذا المعروف الذي قدمه لنا بعد أن نقّاه ونفىٰ خبثه وقدمه خالصاً سائغاً للشاربين .

أما تقي الدين بن الصلاح . . فكما قال التاج السبكي : (ولا ينكر فضل الشيخ تقي الدين وفقهه وحديثه ودينه وقصده الخير ، ولكن لكل عمل رجال)[2] .

بين الفلسفة وإخوان الصفا وعلم الكلام :

وهٰذه هي أمُّ التهمات ، وأعظم الشبهات ، وما مرَّ اسمه بين أيدي المترجمين إلا وطبعوه بها .

---

(١) المصدر السابق (ص٢٦) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٥٤) .

قال الإمام أبو بكر بن العربي : (شيخنا الغزالي بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيّأهم فما استطاع)[1] .

وقال الإمام الطرطوشي : (ثم تصوف ؛ فهجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين . . .)[2] .

وقال الإمام المازري : (وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين . . فإنه صنَّفَ فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيها ، ولقد فَطنت لسبب عدم استبحاره فيها ؛ وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين ، فكسَّبته قراءةُ الفلسفة جرأة على المعاني ، وتسهيلاً للهجوم على الحقائق ؛ لأن الفلاسفة تمرُّ مع خواطرها وليس لها حكم شرع ترعاه ، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها .

وعرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف علىٰ « رسائل إخوان الصفا » ، وهي إحدىٰ وخمسون رسالة ، ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل ، فمزج بين العلمين ، وذكر الفلسفة وحسَّنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وأحاديث يذكرها ، ثم كان في هٰذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف في علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته في الفلسفة إلىٰ أن حاول رد أصول العقائد إلىٰ علم الفلسفة ، وتلطَّف جهده حتىٰ تمَّ له ما لم يتمّ لغيره ، وقد رأيت جملاً من دواوينه ، ورأيت هٰذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من الفلسفة)[3] .

وغالب الطاعنين على الإمام بمثل هٰذه الشبهة فهو ناقل عن هٰؤلاء ، أو دائر في فلك عباراتهم ، فلا حاجة للتطويل وتكثير النقول عن المتأخرين .

ثلاثة أئمة من كبار علماء السادة المالكية ، أرقُّهم في العرض ابن العربي ، بل هو خارج السور كما سترىٰ ، وأشدهم ـ كعادته مع الإمام ـ هو الطرطوشي ، أما الإمام المازري . .

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٧) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٤٣) .

(٣) المصدر السابق (٦/ ٢٤١) .

فيتوهم القارىء أنه فصّل القول وحسّنه ، والأمر علىٰ خلاف ذلك .

فأبو بكر بن العربي رحمه الله تعالىٰ لا أظنُّ أنه أراد من كلمته (وأراد أن يتقيأهم فما استطاع) ظاهرَها ، بل يرى الغائص فيها مع تتبع كلام ابن العربي حول هٰذه المسألة بالذات الانتصار للغزالي!

لا أقول : إن الإمام الغزالي قام للفلاسفة فابتلعهم وأظهر عوارهم وهضم فكرهم ، وآل الأمر إلىٰ حيث ينتهي كل ابتلاع ، بل فهمُ هٰذه العبارة مقيَّدٌ في سبب دخول الغزالي هٰذا المعمع ، بعد فهم لوحة العصر الفكرية التي سبق تصويرها .

لقد أحسن ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ في وصف الغزالي حين قال : (جاء والناس إلىٰ رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجدباء إلىٰ قطرات الماء ، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله ، ويحمي حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حدَّ نصاله ؛ حتىٰ أصبح الدين وثيق العرىٰ ، وانكشفت غياهب الشبهات وما كان إلا حديثاً مفترىٰ)[1] .

ولنترك ابن العربي يحدثنا هو عن حال الغزالي مع الفلاسفة حامداً المولىٰ سبحانه أن وهبت الأمة آنئذٍ رجلاً كالغزالي ؛ قال وهو يتحدث عن الفلاسفة وترهاتهم وشبههم : (قد جاء الله بطائفة عاصمة تجردت لهم وانتدبت بتسخير الله وتأييده للردِّ عليهم ، إلا أنهم لم يكلموهم بلغتهم ، ولا ردوا عليهم وعلىٰ إخوانهم المبتدعة بما ذكره الله في كتابه علىٰ لسان رسوله، فلم يفهموا تلك الأغراض بما استولىٰ علىٰ عقولهم من صدأ الباطل ، وطفقوا يستهزئون بتلك العبارات ويطعنون بتلك الدلالات ، وينسبون قائلها إلى الجهالات ، ويضحكون مع إخوانهم في الخلوات .

فانتدب اللهُ لهم أبا حامد رحمه الله للرد عليهم بلغتهم ، ومكافحتهم بسلاحهم ، والنقض عليهم بأدلتهم ؛ فأجاد وأفاد ، وأبدع في ذلك بما أراه الله وأراد ، وبلغ من فضيحتهم المراد ؛ فأفسد قولهم من قولهم ، وذبحهم بمدُاهم ، وأفرد فيهم كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ثم ألَّف « القسطاس المستقيم » لإقناعهم على الرسم الذي اشترطوه ، وأبدع في

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ١٩٣) .

استخراج الأدلة من القرآن الكريم ، وقد أخذ طريق المنطق في كتابه « معيار العلم » وزينه بالأدلة الكلامية ؛ حتىٰ محا رسم الفلاسفة ، ولم يترك لهم قالاً ولا مثالاً ، وكان أبو حامد تاجاً في هامة الليالي ، وعقداً في لبة المعالي)[١] .

ولو عدنا إلىٰ « المنقذ » وفتشنا عن فتنة الغزالي بكلام الفلاسفة لوجدنا أن ذلك حديث يفترىٰ ، الغزالي الذي درس الفلسفة لا علىٰ شيخ ، وضمّها إلىٰ واسع علومه في أقلَّ من سنتين ، ثم قوَّمها فرأىٰ أنها بضاعةٌ كاسدة عند أهل الله ، رائجةٌ في سوق المتنطعين ، نافقةٌ في مذاهب المبتدعين : (حتى اطلعتُ علىٰ ما فيه من خداع ، وتلبيس وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه)[٢] .

الغزالي الذي حزَّ حلاقيم الفلاسفة بـ« تهافته » يُرمىٰ بدائهم وهو الذي دخل إلىٰ ميدانها مكرهاً أمانةً يؤديها لأمة الإسلام ، يرىٰ بُعْدَهُ عنها فراراً من الزحف ! !

الغزالي الذي دفن فلاسفة المسلمين تحت قدميه وذهب إلىٰ تكفيرهم وتكفير رموزهم من عصر سقراط إلىٰ عصر ابن سينا ولا سيما في المسائل الثلاث المشهورة[٣] . . يتهم بكونه مصاباً برذاذ كفرهم ! !

ولولا ابن رشد ـ غفر الله له ـ وكتابه « تهافت التهافت » الذي نفخ الروح في أجداث أفكارهم فبعثها . . لظل أمرهم أدون مما هو عليه ، غير أن ابن رشد رأىٰ في « تهافت الفلاسفة » تعميماً وجوراً في حقِّ الحكماء غاظه وألهب قلمه ، فصنَّف ردَّه علىٰ كتاب الغزالي لا على الغزالي الإمام .

فليست المسألة مسألة بلع وقُياء ، بل هضم لأفكار الفلاسفة وفهم لمسالك الاستدلال عندهم ، والغزالي يومها يجرِّب كل شيء في بحثه عن الحقيقة ، فلما وصل إلىٰ ما وصل

---

(١) ما للغزالي وما عليه (ص ٤٧) نقلاً عن « العواصم والقواصم » .
(٢) المنقذ من الضلال (ص ٤٢) .
(٣) والمنظومة بقول بعضهم :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا ... إذ أنكروها وهي حقّاً مثبتة
علم بجزئي حدوث عوالم ... حشر لأجساد وكانت ميتة

إليه . . رأىٰ نفسه مضطراً لاستبقاء الحق منها لأنه حق ، وبعضاً من أساليب تعابيرهم وشيئاً من نتائجهم تنزُّلاً ليحصد رؤوسهم بحديد سيوفهم .

وهو بهـٰذا عكس المعادلة ، فبعد أن كان الإسلام في قفص الاتهام صيَّر الفلسفة إلىٰ هـٰذا القفص وحكم عليها بالتهافت .

أما الإمام المازري . . فقد كال تهماً للإمام تبرِّئه منها جلُّ مؤلَّفاته ، وعن تهمته بقصر باعه في علم الكلام ، وجرأته على المعاني لأنه قرأ الفلسفة . . فلعله أراد الهجوم على الغزالي الحر الذي يأبى السير على السكك ، وهـٰذا ما نراه في دراسة « الاقتصاد » ، وهو في أصول الدين والعقيدة إمام بحر يشهد له بذلك مخلَّفه العلمي فيه .

أما « إخوان الصفا وخلان الوفا » . . فلم يكن مصنفها فيلسوفاً خاض في علم الشرع والعقل ، بل هي من تأليف جماعة سرية باطنية أرادت الجمع بين الفلسفة والشرع نصرة لمذهبها ، وهـٰذا حال كل فرق العصر يومها ، غايتها نشر الفكر الباطني برسوم الشرع ، ولقد زل لسانها في تصنيف وذكر فرق العصر لتضع نفسها مع الفلاسفة والباطنية اللتين لم تذكرا في سياق الكلام ؛ ففي رسالة « تداعي الحيوانات » لهم : (وفي أهل الإسلام خارجي وناصبي ورافضي ومرجىء وقدري وجهمي ومعتزلي وأشعري وشيعي وسني وغير هـٰؤلاء من المشبهة والملحدين والمشككة . . .)[١] .

ولكن العجيب أن نسمع بهـٰذه التهمة التي تنسب الإمام للإعجاب بـ« إخوان الصفا » ثم نرى الإمام الغزالي علىٰ نقيض ذلك تماماً ؛ قال في « المنقذ » :

(فإن من نظر في كتبهم كإخوان الصفا وغيره ، فرأىٰ ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية . . ربما استحسنها وقبلها ، وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع إلىٰ قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظنه مما رآه واستحسنه ، وذلك نوع استدراج إلى الباطل)[٢] .

أما ابن سينا وتأثر الإمام به وإعجابه بفلسفته . . فكيف يكون ذلك والإمام يصرِّح بكفره في

---

(١) رسالة « تداعي الحيوانات » (ص ٢٤٩) .

(٢) المنقذ من الضلال (ص ٥٤) ، وانظر « الإمتاع والمؤانسة » (ص ٢٢٣) .

« المنقذ » حين قال عن الفلاسفة : (فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين ؛ كابن سينا والفارابي وأمثالهما)[1] ؟!

وغالب ما في « التهافت » إنما هو ردٌّ عليه وعلىٰ أمثاله ؟

وإن كنا نحسن الظن بأن ابن سينا والفارابي قد تابا من آخر حياتهما ، أو أن لهما تأويلاً فيما جنحا إليه ، ولا سيما وابن رشد يرىٰ أن الغزالي رجع عن تكفيرهما في « فيصل التفرقة » رجوعاً خفياً .

ومجمل القول في ذلك ما قاله ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ :

(فما أشبه هـٰؤلاء الجماعة ـ رحمهم الله ـ إلا بقوم متعبدين سليمة قلوبهم ، قد ركنوا إلى الهوينا ، فرأوا فارساً عظيماً من المسلمين قد رأىٰ عدواً عظيماً لأهل الإسلام ، فحمل عليهم ، وانغمس في صفوفهم ، وما زال في غمرتهم حتىٰ فلَّ شوكتهم وكسرهم ، وفرق جموعهم شَذَرَ بذر ، وفلق هام كثير منهم ، فأصابه يسير من دمائهم ، وعاد سالماً ، فرأوه وهو يغسل الدم عنه ، ثم دخل معهم في صلاتهم وعبادتهم ، فتوهموا أيضاً أثر الدم عليه فأنكروا عليه .

هـٰذا حال الغزالي وحالهم ، والكل إن شاء الله مجتمعون في مقعد صدق عند مليك مقتدر)[2] .

انتقادات أخرىٰ :

وثمة شبهات أخرىٰ حول هـٰذه الشخصية الفذة وهـٰذا شأن العظماء ، والإحاطة بها تلج بنا إلىٰ إسهاب يضيق عنه هـٰذا التصدير ، ولا بأس بالإلماع اليسير :

انتقدوا عليه لحنه في العربية[3] ، وسنرىٰ له أسلوباً في « الاقتصاد » عند الحديث عنه ، وليس الشيخ بإمام في العربية ولا صاحب رواية ليطول الحديث عن ذلك .

---

[1] المنقذ من الضلال (ص ٤٤) ، والغزالي يصرح ـ كما سبق ـ أنه لا شيخ له في الفلسفة .

[2] طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٥٤) .

[3] تاريخ الإسلام (٣٥/١١٨) ، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢١١) .

وانتقدوا عليه صوفيته كما رأينا في كلام الطرطوشي حين نسبه لرموز الحلاج ، وهٰذه شبهة داحضة ، و« منقذه » و« إحياؤه » برهان ذلك ، ولكن سرت هٰذه الشبهة من عقد باب خاص لبيان وتفسير رموز الصوفية في بعض كتب الإمام[1] .

وانتقدوا عليه قوله : « ليس بالإمكان أبدع مما كان » ولقد ألف الأستاذ الشيخ حسن الفيومي كتاباً سماه : « ما للغزالي وما عليه » رداً علىٰ هٰذه الشبهة ، وهو جمْعٌ في غاية النفاسة .

وانتقدوا عليه طعنه في الإمام أبي حنيفة كما ورد عنه في « المنخول » ، وكتبُهُ المتأخرة تذهب بهٰذه الشبهة أدراج الرياح ، ولا سيما « إحياء علوم الدين » .

وانتقدوا عليه عزلته المشهورة ورحلته في التشكيك ، وغاب عنهم أنها كانت أعظم رحلة إيمانية دونها الإمام في سيرته الفكرية الذاتية « المنقذ » .

إلىٰ غير ذلك من الأوهام العابثة والمزايدات الفارغة التي تنم عن عدم الإحاطة الشاملة لحياة الإمام رحمه الله تعالىٰ .

* * *

---

(١) ككتاب « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » .

مؤلفات الإمام الغزالي

قال الإمام النووي رحمه الله : (أحصيت كتب الغزالي رحمه الله تعالى التي صنفها ووزعت علىٰ عمره . . فخصت كل يوم أربع كراريس ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء)[١] .

فليس ثمة فن أو علم من كبريات العلوم إلا وللإمام تأليف أصيل فيه يعدُّ مرجعاً في بابه .

ولقد أحسن الأستاذ عبد الرحمـٰن بدوي في كتابه « مؤلفات الغزالي » تصنيف وتبويب وترتيب ودراسة مؤلفات هـٰذا الإمام العظيم ، ولا نُعنىٰ في ترجمته هنا إلا بذكر اليسير منها وهي قرابة الأربع مئة مؤلف ، فمنها :

- كتابه الجامع العظيم « إحياء علوم الدين » وهو دائرة معارف في علوم شتىٰ ، علىٰ رأسها علم العقيدة ، ومن جملتها علوم الفقه والأخلاق .
- وفي الفقه : « البسيط » و« الوسيط » و« الوجيز » و« الخلاصة » .
- وفي أصول الفقه : « المستصفىٰ » و« المنخول » . . .
- وفي العقيدة : « الرسالة القدسية » أو « قواعد العقائد » و« الاقتصاد » و« المستظهري » و« تهافت الفلاسفة » و« مقاصد الفلاسفة » . . .
- وفي علوم القرآن : « جواهر القرآن » و« الذهب الإبريز » و« المقصد الأسنىٰ » . . .
- وفي الأخلاق والتربية : « منهاج العابدين » و« رسالة أيها الولد » و« رسالة بداية الهداية » و« مدخل السلوك » . . .
- وفي المعرفة : « مشكاة الأنوار » و« معارج القدس » . . .
- وله سيرة ذاتية عن حياته الفكرية دونها في « المنقذ من الضلال » .

وهو كغيره من العلماء الذين دس عليهم بعض الكتب والمؤلفات كما بين ذلك الأستاذ بدوي في « مؤلفات الغزالي » ، وانظر كذلك « إتحاف السادة المتقين » (١/ ٤١) .



* * *

(١) بستان العارفين (ص ١٩٦) .

كتَابُ «الاقتصادِ في الاعتِقاد»

كُتُبُ الغزالي رحمه الله تعالىٰ تمثِّلُ وحدةً فكرية متناسقة ، لا ينسخ بعضها بعضاً كما
ـهم بعضهم ، ولكن المراحل التي مرَّت بها حياة الإمام كانت سبباً في صبغ شيءٍ منها بألوان
مرحلة التي كُتبت فيها ، متمثِّلةً في رؤية الحقيقة من جانب آخر وكل الجوانب حق ،
إحالاتُ الإمام في كتبٍ أَلَّفها في أخريات حياته علىٰ كتبه القديمة التي ألفها قبل السياحة . .
ـبر ما يدلِّل علىٰ ذلك .

ـتىٰ كانت كتابة « الاقتصاد » ؟

بلا شك كانت بعد كتابه « التهافت » وقبل سياحته وعزلته المشهورة ، ففي « التهافت »
ـعد بتأليفٍ يثبت مذهب أهل الحق بعد أن هدم مذهب أهل الباطل ، وهو وإن صرح بكون
ـٰذا الكتاب « قواعد العقائد » . . فهـٰذا لا يضرُّ ؛ لِما بين « الاقتصاد » و« قواعد العقائد »
ـن الصلة القوية .

وأما كونه قبل السياحة . . فلأنه يعول ويحيل عليه في كتب هـٰذه المرحلة ؛ كـ« الإحياء »
« الأربعين » ، فكان سِنُّ الإمام عند تأليف « الاقتصاد » قريباً من الأربعين .

قواعد العقائد » وكتاب « الاقتصاد » :

لا نبالغ إن قلنا : قام الإمام الغزالي بشرح « قواعد العقائد » أو « الرسالة القدسية » في
ـتابه « الاقتصاد » ، ولكن كيف و« قواعد العقائد » لم تكتب بعدُ ؟

لنستمع إلى الإمام الغزالي وهو يعرِّفنا بقدْر ورتبة « الاقتصاد » :

(أما الرتبة الأولىٰ من الرتبتين ـ أي : بعد معرفة العقيدة ـ وهي معرفة أدلة العقيدة . . فقد
ـودعناها « الرسالة القدسية » في قدر عشرين ورقة ، وهي أحد فصول كتاب « قواعد
ـعقائد » من كتاب « إحياء علوم الدين » .

وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات. . فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » في مقدار مئة ورقة ، وهو كتاب مفرد برأسه ، يحوي لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ، وأقرب إلىٰ قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين. . .)[1] .

لقد كانت « قواعد العقائد » حاضرة في ذهن الإمام عند تأليف « الاقتصاد » ، ثم إنه دونها لتكون قريبة من أيدي العامة في رحلته إلى القدس .

ويتأكد هـٰذا المعنىٰ حين نرى الكمال بن أبي الشريف في « المسامرة في شرح المسايرة » يكثر النقل عن « الاقتصاد » وهو ـ بلا ريب ـ كان بين يديه عند تأليف « المسامرة » يمشي معه باباً باباً ، و« المسايرة » لابن الهمام سماها كذلك لمسايرتها لكتاب « قواعد العقائد » كما يعلم .

مكانة « الاقتصاد » بين كتب علم الكلام :

« الاقتصاد » كما قال عنه مؤلفه : (يحوي لباب علم المتكلمين) ، راعىٰ أن يكون وسطاً بين الخلل والملل ، عرض فيه أدلة أهل الحق علىٰ طريقة المتكلمين ، فهو إذنْ للطبقة التي هي فوق طبقة « الرسالة القدسية » ، ومتمِّماً لـ« تهافت الفلاسفة » كما قرر هو ذلك .

ولكن. . ما معنىٰ قول الإمام ابن السبكي رحمه الله تعالىٰ : (وأنا لم أرَ له مصنفاً في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون « قواعد العقائد » و« عقائد صغرىٰ » ، وأما كتاب مستقل علىٰ قاعدة المتكلمين. . فلم أره)[2] ؟!

فهل كان « الاقتصاد » علىٰ طريقة الفقهاء ؟ أو كان « المستصفىٰ » علىٰ غير طريقة المتكلمين ؟ لعله أراد الأصول العامة لعلم الكلام ، ولكنه ذكر « قوائد العقائد » أنها علىٰ طريقة المتكلمين ، فما معنىٰ (قاعدة المتكلمين) عند ابن السبكي رحمه الله تعالى ؟

والمتوسم لطريقة أهل الكلام يعلم أنهم يجتمعون علىٰ تطبيق علم المنطق والنظرة الشاملة

---

(١) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) .
(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/١٩٦) .

وشرح القواعد بعيداً عن جزئياتها ، ثم تفصيل ذلك وتفريعه مع سبره وتقسيمه وإيراد شيء من الأمثلة لزيادة توضيحه ، لا مجرد الاعتماد على المثال ، فتأصيل الأصول والقواعد بالأدلة العقلية المجردة ، يمكن تطبيقها في أيٍّ من العلوم .

تُرىٰ إنْ نظرنا في « الاقتصاد » و« المستصفىٰ » و« التهافت » . . ألم يكن الغزالي رحمه الله فيها متكلماً ؟

هو بلا شك كذلك ، بل هو رأس أهل الكلام بعد وفاة شيخه الجويني ، ثم هو الذي قال في كثير من كتبه عن كتبه أنها علىٰ رسم المتكلمين ، كمقدمته لـ« الاقتصاد » ومقدمة كل من « المستصفىٰ » و« التهافت » ، وهـٰذا حسبنا وكفىٰ[1] .

و« الاقتصاد » حلقة من سلسلة بحث فيها عن الحقيقة والسعادة المطلقة ، ودور هـٰذه الحلقة في تثبيت الاعتقاد ، أما المعرفة . . ففي حلقات أخر ؛ قال الغزالي رحمه الله :

(فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة . . صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب « الصبر » و« الشكر » وكتاب « المحبة وباب التوحيد » من أول كتاب « التوكل » ، وجملةُ ذلك من كتاب « الإحياء » وتصادف منها قدراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب المعرفة في كتاب « المقصد الأسنىٰ في شرح معاني أسماء الله الحسنىٰ » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال)[2] .

أسلوب المؤلف في « الاقتصاد » :

مشى المؤلف رحمه الله تعالىٰ ـ كما أُشير ـ علىٰ طريقة المتكلمين ، وهـٰذا أمر لا مراء فيه ، المتكلمين الذين عرفت طريقتهم في تأصيل المسائل والعودة بها إلى الدليل العقلي المشترك عند جميع الخلق ، لينتهي الأمر إلىٰ مقدمة بدهية لا يختلف عليها ويلزم من مخالفتها العنادُ والسفسطة .

---

(١) ومع هـٰذا فقد ذهب العلامة ابن خلدون إلىٰ أن الغزالي أول من كتب في طريقة الكلام علىٰ ما يسمىٰ بطريقة المتأخرين ، وهـٰذا لا ينفي قطعاً كون الغزالي من المتكلمين . انظر « تاريخ ابن خلدون » (١/ ٥٩٠) .

(٢) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) فلا عتب على الإمام الغزالي أن لم يبحث من المشاكل الروحية كما اتهمه بذلك بعض المحدثين ، فـ« الاقتصاد » له غاية ، وغيره من كتبه له غاية أخرىٰ .

وهٰذا هو الذي ألزم به الإمام الغزالي نفسه ؛ إذ وضع خطةً لمسالك الاستدلال في أول كتابه لا تعدو ثلاثة مناهج[1] ، لم يخرج عن واحد منها وعن مداركها في ورقات الكتاب ، وهٰذا شأن ليس بالهيِّن ، ودليل مكْنَةٍ علمية فذَّةٍ قلَّ نظيرها .

ثم إنه كتب « الاقتصاد » بلغة العلم بعيداً عن إثارة الخطابة وزركشات الاستعارات ، إنه في صدد بحث علمي لا مجال لأدنىٰ لبس فيه ، فكل كلمة لها مدلولها ضمن ترتيب بديع ، تضع العاطفة جانباً وتقارع العقل بحجة العقل ، وكل هٰذا لا يمنع من وجود لمسات أدبية عابرة ، ولمعات تستريح عندها النفس ، ولعلك ترىٰ في الكتاب مثل قوله وهو يتحدث عن الحسبة بعد أن اعترض الخصم علىٰ بعض صورها أنها حسبة باردة : (وقولكم : إن هٰذه حسبة باردة شنيعة . . فليس الكلام في أنها حارة أو باردة ، مستلذة أو مستشنعة ، بل الكلام في أنها حق أو باطل ، وكم من حق مستبرد مستثقل ، وكم من باطل مستحلىً مستعذب ، فالحقُّ غيرُ اللذيذ ، والباطلُ غيرُ الشنيع)[2] .

التساؤلات والتحريجات :

وهٰذه سمة عامة في « الاقتصاد » ، كلما قرر المؤلف دعواه وأيَّدها بالدليل . . عاد إليها بتحريجات غالبها علىٰ لسان الخصوم ؛ بأسلوب (فإن قيل . . قلنا) ونحوه ، وهو يقرر شبههم وحججهم بأحسن بيان ، ثم يكرُّ عليها بالنقض والتمحيص ، بعد أن قررها بكل أمانة ونزاهة .

ويرى القارىء نوعين من التحريجات ؛ منها ما هو مصادم لأصل الدعوىٰ وهٰذه ردود الخصم عليها ، ومنها ما هو استفسار وبيان قد تكون من إنشائه هو ، وهٰذه تتمة لدعواه فصَّلَ صياغتها بهٰذا الأسلوب لجوارها من أختها .

وسيرى القارىء كذلك العديد من التنزُّلات التي يقدمها الغزالي لخصومه والتي لا تضرُّ في أصل الدليل الذي قرره ؛ ليجد الخصم نفسه مضطراً للقول بالأصل ملزوماً بالدعوىٰ .

---

(١) وذلك في التمهيد الرابع من كتابنا هٰذا في بيان مناهج الأدلة التي استنهجها فيه .

(٢) انظر (ص ٢٨٧) .

ومن جملة هٰذه التنزلات ما يصاغ في كلام المؤلف دون تصريح بها ؛ وذلك مراعاة لحجم « الاقتصاد » وتحقيق مقصده منه ، وهي في الحقيقة ليست من أصول الشرع الخالصة ؛ كتقسيمه العالم إلىٰ جوهر وعرض لا ثالث لهما ، بينما نرى الغزالي خارج « الاقتصاد » يقول بوجود المجردات عن الجوهر والعرض وعن الزمان والمكان ؛ كالروح والملائكة مثلاً ، فلا تصادم إذن بين الأمرين ، بل هو مراعاة للمقاصد والغايات .

ومنها وهو يتحدث عن تقرير مسألة خالف فيها ما دَوَّنه في « التهافت » : (وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده ؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم ، لا لإثبات المذهب الحق)[1]

وقد تمتع الإمام ـ إضافة إلىٰ رشاقة عبارته التي هي سمة في كتبه ـ بلطافة العبارة والتزام أدب الحوار إلىٰ أبعد حد ، ترىٰ هٰذا في تلمُّسِ المعاذير لخصمه ، ولأسلوب عرض اعتراضات المخالفين ، فالغزالي في « الاقتصاد » بعيدٌ شيئاً ما عن غزالي « التهافت » في ذلك ، والإمام يعلم أن السباب والشتم ليس من العلم في شيء ، ولعلك تقع في بعض أجوبته علىٰ قوله : (هٰذا هوس) ولو وجد الإمام ألطف منها . . لأوردها ، وأنت حين تقرؤها في سياقها ستراها أهون كلمة تقال في هٰذا المقام ، غير أن الغزالي يغضب غضبة مضرية واحدة في الكتاب كله ، ويأمر العقلاء بالإعراض عن مناظرة مغضبه ، وذلك في مناظرة من قال : الثواب إذا كان باستحقاق . . كان ألذ وأرفع من أن يكون بالامتنان والابتداء ، يقول الإمام : (والجواب : أن الاستعاذة بالله تعالىٰ من عقل ينتهي إلى التكبر على الله عز وجل . . أولىٰ من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم ، . . . كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هٰذه الوساوس . . . فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية ؛ فإن هٰذا الكلام من ذلك النمط ، فينبغي أن يسترزق الله تعالىٰ عقلاً لصاحبه ، ولا يشتغل بمناظرته)[2] .

ولعمري ؛ هٰذا أقل ما يقال في مثل هٰذا المتمرد العتيد ، ذاك الذي يرى المقاصَّة بينه وبين رب العزَّة جلَّ وعلا .

---

(١) انظر (ص ٢٧٤) .

(٢) انظر (ص ٢٣٥) .

تحرير الألفاظ وبيان المدلولات :

وهٰذه أيضاً من سمات « الاقتصاد » ؛ فتارة تراه يعقد فصلاً في بيان المرادات من الألفاظ قبل ولوج البحث ، وتارة يلتمس المعاذير للخصم في تحميل الكلمة معنىً لا ترضاه اللغة ويأباه الشرع ولا يمنعه العقل ، فينبهه لذلك ، ويحاول تقريب القول من بعضه ، وجعل الخلاف في حيز اللفظ فقط ، وهو يحرص كل الحرص علىٰ لمِّ الشمل ، وأكثر ما تراه يجدُّ في ذلك في بحث تكفير الفرق ؛ لما في ذلك من الخطر الشديد .

والحق أن الغزالي كان مطبوعاً بالتماس الأعذار للخصوم ولغيرهم ، وكان من أهم ما يتكىء عليه في ذلك هٰذا البحث بالذات ، إذ يقرر بحبوحة المباني علىٰ ضيقها لتلقي خضم المعاني ، نجد هٰذا بجلاء في « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » الذي دافع فيه عن بعض الرموز والمصطلحات لكثير من أرباب الأحوال ، وكذلك فعل في فصل من « المنقذ » ، فلا عجب من تتابع ذلك في « الاقتصاد » .

لِمَ كان « الاقتصاد » ولمن كتبه ؟

(الفلاسفة ، المعتزلة ، الباطنية ، الحشوية والمشبهة) هٰذه هي أبرز الفرق التي تمكَّنت في عصر الإمام الغزالي كما رأينا في لوحة عصره الفكرية .

لقد وجه الغزالي « التهافت » للفلاسفة وللذين يمجدون طريقهم ، مبيناً لهم عجز العقل وقصر باعه في البحث عن الحكمة والحقيقة ، وأرشدهم إلىٰ أن علم الكلام هو أكمل آلةً من الفلسفة إذ ضمَّ للعقل دلائلَ أخر ؛ كالمتواتر وما ثبت به ، من القرآن وصحيح السنة ، وأنه لا يمكن للبشر أن يهتدوا بغير نور الوحي .

أما « المستظهري ». . فكان رسالة إلى الباطنية والزندقة التي بدأت أفكارها تعيث في الأرض الفساد ؛ إيماناً منه أنه لا يمكن التعايش مع قوم يخفون عقيدتهم ، ومع دين هو دين الخاصة وآخر هو دين العامة ، فكان « المستظهريُّ » تهافتَ الباطنية .

ولـ« الاقتصاد » شأنٌ آخرُ تماماً ، فهو بيان عقيدة أهل السنة والجماعة مدللاً عليها بالأدلة القطعية البرهانية ، ولكننا نراه يعتني بردِّ شُبه المعتزلة والحشوية ، نرىٰ هٰذا جلياً في الصفحة

الأولىٰ من الكتاب ، وفي المقدمة ، وفي غالب التحريجات وإلىٰ نهاية الكتاب ، ولم يكن حواره للمعتزلة كمعتزلة ، بل مع من يحمِّلُ العقلَ ما لا يستطيع ، ويأبى الاسترشاد إلا به ، ناسياً أن للعقل حدوداً ، وما وراء تيك الحدود لا تُرىٰ إلا بنور الوحي وحكمة الرسول ، أما الحشوية وأهل الظاهر . . فكان حواره معهم في أبرز مسائلهم ؛ كأبحاث التنزيه والتقديس ، ولم يلتفت لهم كثيراً كعادة المتكلمين الذين يرون الحشوية وأذيالهم يشككون في نعمة العقل وميزانه وأنه مناط التكليف ، فكيف السبيل إليهم ؟!

لقد وضح الإمام في التمهيد الثالث من هـٰذا الكتاب لمن وجِّه « الاقتصاد » ، فلا حاجة لتكرار ذلك ، ولكن لا بأس بالإشادة بموقف الإمام من علم الكلام عامة لنرىٰ قدره عنده حين قال في نهاية هـٰذا التمهيد :

(ولا يغرنَّك ما يهوِّل به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل ، والفقه فرع عنه ؛ فإنها كلمة حق ، ولكنها غير نافعة في هـٰذا المقام ، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم ، وذلك حاصل بالتقليد ، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة . . .)[1] .

فلم يكن الإمام المتكلم النظّار الذي يحاول جعل ما لديه هو كل شيء وأصل كل شيء ، وكل أهل العلوم الباقية عالة عليه ليكبر بذلك ، بل الغزالي هو الإمام المتكلم والفقيه المتضلع والأصولي البارع ، وعلم الكلام واحد من دائرة المعارف الغزالية .

هل قصَّر الإمام بشواهد الكتاب والسنة ؟

إن أدركنا دور « الاقتصاد » والداعية لتأليفه ، ومكانه ولمن وُجِّهَ . . علمنا أن هـٰذا السؤال لا يَرِدُ أصلاً .

كل الطوائف الإسلامية تلجأ إلى القرآن وتستدل به ، ولكن . . بفهم مَنْ ؟ الكل يفسر القرآن بفهمه ومنطقه ، فكيف هو السبيل للخلاص من هـٰذا الإشكال ؟ ليس أمام الغزالي وإخوانه من متكلمي أهل السنة إلا الالتجاء إلىٰ ميزان هـٰذا الفهم ، وإلىٰ بدهيات العقل ومسلماته ، فليست المسألة إذن هي القفز فوق أدلة الكتاب والسنة ، بل هي تحاكم لقاضٍ

---

(١) انظر (ص ٧٩) ، ويؤكد هـٰذا المعنىٰ في « الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين » (ص٤٣) .

لا يُختلف عليه ولو كان حوارنا مع الفلاسفة والزنادقة فضلاً عن فرق المسلمين .

من هنا كانت الداعية لهـٰذا المسلك الاستدلالي الذي رامه المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « الاقتصاد » و« التهافت » ، لو لم يفعل ذلك وولج ما أباه عليه الخصم . . لوقع الغزالي من قبل خصومه في معركة التأويل والجمود دون طائل ، ولباء « الاقتصاد » وغيره بالفشل الذريع ، فهل كان التحاكم لما لا نختلف عليه تعسفاً ؟!

هل كان الغزالي أشعرياً في « الاقتصاد » ؟

وليس الغرض تصنيفَ الإمام تحت فرقة من فرق عصره ، وكل الفرق يدعي أنه على الحق وغيره على الباطل ، ولكن الحديث عن الغزالي الحرّ العظيم الذي كان لا يرى الحق حكراً علىٰ أحد ، وأن فرقة لا تخلو من كلمة حق مهما غلت ، فكان شديد الحرص على النَّصَفِ ، بعد ما يكون عن الانتصار لرؤاه ، لا تسكره الأسماء الكبيرة ، ولا يعوِّل إلا علىٰ ما يمليه لسان الحق وهو يراقب الله .

وانتسابه إلى المدرسة الأشعرية أمر حتم ، ذكر ذلك غالب المترجمين ، وعلىٰ رأسهم الحافظ ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » ، وأكد ذلك الحافظ المؤرخ اليافعي في « مرآة الجنان » .

وما الشيء الذي فعله الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالىٰ لينتسب أهل السنة إليه ؟ ما زاد رحمه الله عن أن قام إلىٰ عقيدة أهل السنة والجماعة فصاغها بأسلوب يتناسب مع الطوارىء الجديدة ، لم يغير فيها ولم يبدل ، بل قابل أفكار المبتدعين من الفرق الأخرىٰ بأقوال أهل السنة وإن لم تكن ناطقة بها بعدُ علىٰ سبيل التفصيل ؛ فقالت المعتزلة بنفي الصفات فأثبتها ، وبخلق أفعال العباد للعباد فأثبت أنها من خلق الله تعالىٰ ، وهـٰكذا دواليك ، فهل كان هـٰذا بدعاً من القول ؟ أَوَلا يحق لنا أن نعتب على الإمام الأشعري الذي آتاه الله هـٰذه المقدرة العجيبة في الذب عن حياض السنة إن هو لم يفعل ما فعل ؟![1]

إن الغزالي أشعري علىٰ هـٰذه الطريقة ليس إلا ، طريقة المتكلمين من الأشاعرة

---

(١) والغزالي يومها كالأشعري بالأمس ، في عصر يحارب فيه الإسلام تحت راية القرآن والسنة .

والماتريدية عموماً وإن غلبت عليه المسحة الأشعرية ، ومع هٰذا كله ، ومع ترسُّمِه لطريق شيخه الجويني مبدعِ « الشامل » و« الإرشاد » و« اللمع » و« النظامية ».. نرى الإمام الغزالي يخرج عن السرب لا لحب الشهرة الذي هو اليوم بلاء العصر ، بل لأن الحق شرعة للجميع ، واقرأ له ـ إن شئت ـ في « الاقتصاد » :

(فأوردْ علىٰ فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية ، فيسارع إلىٰ قبولها ، فلو قلت له : إنه مذهب الأشعري.. لنفر وامتنع عن القبول ، وانقلب مكذباً بعين ما صدَّق به مهما كان سيِّىء الظن بالأشعري ؛ إذ كان قبح في نفسه ذلك منذ الصبا ، وكذلك نقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم نقول له : إن هٰذا قول المعتزلي.. فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب .

ولست أقول : هٰذا طبع العوام ، بل هو طبع أكثر من رأيته من المترسمين باسم العلم...)[1]

فإن رأيت الغزالي يخالف الإمام الأشعري في بعض مقالاته.. فلا تعجب ؛ لأنك إن حققت.. رأيت أنه مال إلىٰ قول لا يخرج به عن دائرة أهل السنة ، بل هو أمر اجتهادي فيه بحبوحة وسعة ، فقد تراه ماتريدياً في بعض أقواله ، أو محرراً للأصول رافضاً طريقة معينة فيها ؛ كرفضه لكثير من مسالك التكفير التي قررها حشْدٌ من أهل السنة ، والميلِ إلىٰ طريق واحد لخَّصه في « الاقتصاد » وفصَّله في « فيصل التفرقة » .

هٰذه الحرية المنضبطة أزعجت بعضَ الأئمة العظماء غيرةً على الإمام الأشعري ، فقد حنق العلامة المازري رحمه الله لذلك ، والمازري من أشد الناس تعصباً للأشعري ، حتىٰ قال ابن السبكي :

(وكان مصمماً علىٰ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ، جليلها وحقيرها ، كبيرها وصغيرها ، لا يتعداها ، ويبدِّع من خالفه ولو في النزر اليسير والشيء الحقير...

---

(١) انظر (ص ٢٢٨) .

وإمام الحرمين وتلميذه الغزالي وصلا من التحقيق وسعة الدائرة في العلم إلى المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنه ما انتهىٰ إليه أحد بعدهما ، وربما خالفا أبا الحسن في مسائل من علم الكلام ، والقوم ـ أعني : الأشاعرة ـ لا سيما المغاربة منهم يستصعبون هٰذا الصنع ، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في نقير ولا قطمير . . .)[1]

وليت الأمر انتهىٰ هنا ، بل اتُّهم الإمامُ بعكس هٰذه التهمة تماماً ، إذ قيل : إنه كان معطلاً للحركة الفكرية في عصره ، دار في فلك واحد حذر أن يخرج عنه ، وغاية الرد علىٰ هٰؤلاء :

الغزالي الذي شنَّ حرباً شعواء على الحشوية والقدرية يتهم بتعطيل العقل ؟! كبرت كلمة تخرج من أفواههم .

وخلاصة القول : لم تكن الحرية الفكرية للإمام الغزالي حرية عشوائية ، فما ذهب له بعض الباحثين من ميله لبعض أفكار الاعتزال الخالصة سوءُ فهم بلا ريب ، كما صرح بعضهم أن مذهبه في رؤية الله هو مذهب أهل الاعتزال ، وهٰذا خطأ شنيع مردود ، بل هو قول أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، ولكن شُبِّه لهم لشدة تحرِّيه في التنزيه ردّاً على الحشوية وأذيالهم .

الأسبقيات العلمية للإمام الغزالي :

لا يكاد يخلو كتاب لهٰذا العبقري من سبق علمي أو لفتة فكرية تستحق التأمل ، وفي « الاقتصاد » شيء من هٰذا ، فالغزالي الذي صاغ نظرية المقاصد التي ابتكرها شيخه الجويني وشرحها بعده الشاطبي . . يحدثنا في هٰذا الكتاب عن نظريتين هامتين ، واحدة في مجال العلوم الإنسانية ، وهي نظرية (أمان اللغة) بين العقل وبين اللغة والشرع[2] .

والثانية هي نظرية (سبق التصور إلى العكس) والتي منها ما يسمىٰ بنظرية (الاقتران

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ٢٤٤) ، حتىٰ قال العلامة المازري رحمه الله تعالىٰ : (من خطّأ شيخ السنة أبا الحسن الأشعري . . فهو المخطىء) وهٰذه كلمة حق إن كانت في مجمل أقوال الإمام .

(٢) انظر (ص ١١٢) .

الشرطي) ، وهـٰذه النظرية تحدث عنها بإسهاب في « الاقتصاد »[1] و« المستصفىٰ» و« المنقذ »[2] وقد سبقه إلىٰ أجزاء منها ابن سينا الطبيب الرئيس .

ولا أرىٰ مكاناً لبسط القول في هـٰذا ، بل لتتسع صفحات الكتاب مع ما كتب عن الغزالي في هـٰذا الجانب بتأدية الغرض ، وإنما أردت لفت النظر إلىٰ ذلك ؛ لنعرف قدر السادة الأسبقين وما لهم من عظيم المنة في أعناقنا ، إذ نحن اليوم تبهر أبصارَنا نظرياتٌ علمية ملأت الدنيا وأسلافنا سبقوا إلىٰ تقريرها من ألف عام!

كلمة جامعة لأسلوب الإمام الغزالي :

حرص الغزالي رحمه الله تعالىٰ علىٰ تقديم الجديد وأبىٰ حكاية أقوال السابقين مجردة عن شخصه ، وكان أميناً غاية الأمانة في نقله وتقرير مذهب خصومه ، وهو وإن شابه شيخه الجويني في كثير من أبحاث كتبه[3] . . لكنه بقي مدرسة برأسه ، يُظلم إن قيل بتبعيته له أو للباقلاني والأشعري إلا في الخطوط العامة التي لا يُختلف فيها وليست هي محل نظر أصيل .

وهو علىٰ حبه للموسوعية في عرض أفكاره يميل للاختصار ، فإن أطال . . رأيت إطالته غير ممجوجة لمناسبتها لحال المباحث التي يطيل فيها .

والغزالي مهاب غير هيّاب ، لا يترك عويصة إلا ويأتي عليها بكل جرأة وجهارة ، يبينها ويشرحها ، فإن خالفت الحق . . دحضها وأظهر عوارها .

آمن الغزالي بالإصلاح الفكري الهادىء ، فتراه في كتبه كلها يجهر بهـٰذا الإصلاح ويسلك له طريق الرفق واللين ، يتجلىٰ ذلك في نظرته الأصولية الشاملة ، واتخاذه قوانين ضابطة ؛ كضبطه للتأويل ، وللدلالات اللغوية ، وإدراكه لما يسمىٰ بفقه الخلاف وأدب الحوار .

فهـٰذه معالم عامة يجدها القارىء في هـٰذا الكتاب وغيره من كتب الإمام ، من المناسب بيانها ؛ لتجلية منهجية قراءة تآليفه بشكل عام .

* * *

---

(١) انظر (ص ٢٢٧) .

(٢) المستصفىٰ (١/ ١٨٨) ، المنقذ من الضلال (ص٥٤) .

(٣) إذ نرىٰ « الاقتصاد » يقترب من « الإرشاد » في كثير من مسائل الكلام وطرائق العرض .

وَصْفُ النُّسَخِ الخَطِّيَّة

تم اعتماد ست نسخ خطية ، إحداهن في غاية النفاسة ، وهي النسخة المرموز لها بـ(و) ، فهي قريبة عهد من المؤلف رحمه الله ، بينها وبين وفاته اثنتا عشرة سنة ، هـٰذه النسخة رفعت عن « الاقتصاد » التشويه والدخن الذي اعتوره في سالف الطبعات ، وقدمتْ له خدمة جليلة إذْ أعادته لموقعه الصحيح في جلاء العبارة .

وهـٰذه النسخ هي :

الأولىٰ : نسخة كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا بأنقرة برقم (٤١٢٩ـ ١) ، وهي نسخة للمبارك بن محمد الجزري ، استنسخها سنة (٥٦٣هـ) ، وتقع في (٦٣) ورقة .

ورُمِزَ لها بـ(أ) .

الثانية : نسخة مكتبة آيا صوفيا برقم (٢١٨٢) ، ناسخها المهدي الجعفر بن الجعفر ، بتر منها زهاء عشر ورقات وتممت من غيرها ، وتقع في (٥٥) ورقة ، وكتبت سنة (٥٧٠هـ) .

ورُمِزَ لها بـ(ب) .

الثالثة : نسخة مكتبة نور عثمانية برقم (١٦٨٧) ، وتقع في (١٠٨) ورقة ، وكتبت سنة (٩٢١هـ) .

ورُمِزَ لها بـ(ج) .

الرابعة : نسخة المكتبة السليمانية برقم (٦٥٠) ، وهي مدونة ضمن مجموعة استنسخت من قبل علي بن أبي بكر القرشي سنة (٨٠٩هـ) .

ورُمِز لها بـ(د) .

الخامسة : نسخة دار الكتب المصرية .

وهي مدونة ضمن مجموع فيه بعض تآليف أبي حامد الغزالي رحمه الله ؛ كـ« فيصل التفرقة » ، وهي مجهولة التاريخ .

ورمز لها بـ(هـ) .

السادسة : وهي النسخة الأم ، وهي من مكتبة تشستربيتي برقم (٣٣٧٢) ، وهي نسخة مصححة مقابلة مضبوطة ، كتبت في (١٧) محرم سنة (٥١٧هـ) ، وصححها في سنة (٧٩٣هـ) صدقة بن سليمان وحشَّىٰ عليها ، إضافة إلىٰ تعليقات مثبتة عليها مذ كتبت .

وتقع في (٨١) ورقة ، مبتورة من أولها قدر (٣) ورقات تقريباً ، خطها نسخ معتاد واضح .

تميزت هـٰذه النسخة بحلِّ كثير من الإشكالات وتقويم عوج كثير من العبارات ، بعضها في غاية الأهمية ، تقاربها في ذلك نسخة المرتضى الزبيدي المرموز لها بـ(هـ) ، وتليهما النسختان (أ) و(د) وفي الذيل (ب) و(ج) علىٰ أن واحدة لم تفت دون فائدة .

* * *

مَنْهَجُ العَمَلِ فِي الكِتَابِ

كانت العناية منصرفةً مع الورقة الأولىٰ من « الاقتصاد » لإخراجه نصّاً سليماً بعيداً عن التحريف والخلل الذي ألمَّ به ، وهـٰذه بحقٍّ هي الخدمة الأجلّ التي نقدِّمها له ، بل وهي الأصعب في مراحل إخراجه ، فـ« الاقتصاد » لم يعنَ بالمسائل الكلامية العويصة والغامضة ، ولا بالمصطلحات الثقيلة علىٰ أسماع من لم يألفْ كتبَ علم الكلام لندعيَ الصعوباتِ العلمية في طياته ، ولكن عاصفة فروق النسخ التي بدأت مع سطوره الأولىٰ تصاحبه إلى الأخيرة منها . . كانت هي السببَ الرئيس في تركيز العناية الفائقة لخدمة وسلامة النص ، وَلَكَمْ تشكَّىٰ قرّاء « الاقتصاد » من هـٰذه الآفة .

وكانت النسخة (و) المستَمَدَّ الذي يصلح الخلل الذي تكاثر في نسخ وطبعات « الاقتصاد » ، فلا تدع إشكالاً دون حلٍّ ، ولا عويصة دون بيان .

ولقد أحسن كل من الأستاذين إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي في تقديم نسخة من كتابنا هـٰذا بأقل قدر ممكن من الأخطاء العلمية والمطبعية ، معتمدين النسخ التي عوَّلنا عليها غير النسخة الأم (و) ، وساقتهما أمانتهما العلمية لإثبات كل الفروق التي صادفتهما في تحقيق الكتاب ، ولكن هـٰذه الخدمة الجليلة كانت سبباً رئيساً في إشغال الذهن بالخطأ عن الصواب ، وبخلق تكلُّفات ممجوجة بين الباحثين في ترجيح فرق عن آخر ، وليس لنسخة كلمة قاطعة ، ولكنها بقيت أفضل النسخ المتداولة بين أيدي الدارسين والباحثين .

غير أن مكانة « الاقتصاد » بكونه من أبرز الحلقات العلمية في دراسة العقيدة الإسلامية . . فرضت علينا أمراً آخر لا يقلُّ عن سلامة النص أهميةً ، وهو اتباع منهج علمي في تحقيق ودراسة هـٰذا السفر العظيم كان بحاجة إليه ، يتلخص فيما يلي :

أولاً : خدمة نصية للكتاب :

تمثّلت في إعداد عناوين جانبية تقرِّب مضمون القطعة بعبارة وجيزة تلخِّص فِكَرها ؛

وذلك لقلة عناوين الكتاب وغزارة أفكاره ، ولسرعة الوصول إلىٰ غرر مسائله .

هـٰذا بالإضافة لاتباع منهج في علامات الترقيم يريح القارىء من عناء العبارة ، ويجد فيه متنفساً من طولها ، مع شَكْلٍ يزيد الجملة بهاءً ووضوحاً .

ثم قمنا بإعداد فهرس تفصيلي لموضوعاته ، مع بعض الفهارس الفنية التي تعين الباحثين .

ثانياً : خدمة علمية للكتاب :

وتمثَّلت بالاستفادة قدر المتاح من نصوص السابقين من متكلمي أهل السنة ؛ ممن كان قبل الغزالي أو جاء بعده ، فتمَّ عرض كثير من مسائل « الاقتصاد » على الإمام الباقلاني والجويني وعبد القاهر البغدادي ، وعلى الفخر الرازي والسعد التفتازاني وابن الهمام ، وعلى العلامة البحر الزبيدي الذي شرح أمات مسائل « الاقتصاد » شرحاً نفيساً عارضاً لأقوال السادة الماتريدية في كتابه العظيم « إتحاف السادة المتقين » .

ولقد صوَّر الغزالي رحمه الله تعالىٰ ضيق حوصلة المعتزلة في فهم كثير من المرادات عند أهل السنة ، وفي تمسكهم بأفكارهم مبتعدين عن جادة الصواب في ساحات يتعثر العقل فيها ويصرح بعجزه ، وكان رحمه الله في غاية النزاهة عند حكاية أقوالهم ومناقشة آرائهم .

وأفكار المدرسة الاعتزالية قائمة إلىٰ يومنا هـٰذا ، تتقنع تارة وتظهر أخرىٰ ، والكلام في العقيدة يحتاج إلىٰ أتم الصراحة ، فالعقائد السرية هي أوهام جبانة تخاف من نسمات اليقين ، وليكون قارىء « الاقتصاد » على اطلاع يطمئن به ويستريح إليه . . قمت بإيراد أقوال أهل الاعتزال محكية من كتبهم ، ورأيت أن القاضي عبد الجبار الهمذاني الأصولي البارع والفقيه الشافعي النظار المتكلم هو صاحب أعظم موسوعة كلامية في عصره ، جسّد فيها آراء المعتزلة عموماً ، وبالأخص آراء شيخي المعتزلة أبي علي وأبي هاشم الجبائيين ، فاتخذت من كتابه « المغني في أبواب التوحيد والعدل » أبرز مرجع لتخريج أهم وأكبر مسائلهم ، ليتجلىٰ للقارىء الكريم عظمة الغزالي الإمام النزيه الذي صوّب سهام نقده ـ بلا شك ـ إلىٰ هـٰذا المتكلم النحرير من أئمة الاعتزال .

ولكم أفدنا كذلك في دراسات وتعليقات علمائِنا المحدثين الذين هضموا فكر الغزالي أو قاربوا ، أو هم ممن كانت لهم اليد الطولىٰ في الذب عن حياض عقيدة أهل السنة والجماعة ، من أمثال الجهابذة الذين بسطوا العقيدة بلغة العصر ، كأستاذنا العلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، وفضيلة الشيخ عبد الرحمـٰن حسن حبنكة ، ومن قبلهما العلامة محمد الهاشمي في سلسلته العَقَدِيَّة .

ومن محاسن المواهب أن تصل إلينا نسخة من « خلاصة الاقتصاد » للأستاذ المحقق المدقق سعيد فودة حفظه الله ونفع به ، لخَّص فيها « الاقتصاد » وأوضح مسائله ، وكنت قد أفدت منها في بعض المواطن فأجزل الله مثوبته وأجره .

وغيرهم من أقلام المحْدَثين ممن قرب عهده أو بعد ، ولا نبالغ إن قلنا : كانت أنفاس الغزالي في هـٰذا الفن تتابَعُ ، وقلَّ أن يخلو مُؤلَّفٌ من كلمةٍ محررة له ، أو لفتة محققة ، أو لمسة أسلوبية من مخلفه رحمه الله تعالىٰ .

وملخص المراحل التي مرَّ بها هـٰذا الكتاب :

ـ تم اعتماد النسخة (و) كأصل ، فبعد نسخها قوبلت علىٰ باقي النسخ الخطية ، مع إثبات أهم الفروق التي يمكن أن تعتبر .

ـ تحلية الكتاب بمنهج ترقيمي علمي وهو المنهج المعتبر من قبل الدار .

ـ شَكْل الكتاب شَكْلاً موضِّحاً ومبيِّناً .

ـ تخريج جميع الأحاديث والآثار والأقوال وعزوها .

ـ شرح وبيان المشكل من الكلمات وبعض العبارات .

ـ تخريج أقوال المعتزلة من كتبهم .

ـ حكاية أقوال السادة الماتريدية من كتبهم في أبرز مسائلهم التي خالفوا بظاهرها أقوال السادة الأشاعرة .

ـ وضع عناوين جانبية تلخص فِكرَ المقطع المجاور لها .

ـ إعداد فهارس فنية وتفصيلية للكتاب .

وبعدُ :

فادِّعاءُ الجهد بجوار ما قدَّمه أولـئك السادةُ الأبرار من علماء سلفنا الصالح . . لهو ضربٌ من التبجُّح السافر الرخيص ، وتطاول قزميٌّ علىٰ مقاماتٍ نحن اليوم دون عتباتها!

ولكنَّه قرع لأبواب القبول ، واستفتاح لمعارج الوصول ، ونحن نتستَّرُ بظلٍّ أولـئك السادة ؛ لنطوي الطريق إلىٰ سليم قلوبهم ، علَّهم يكونون من جملة الشفعاء في يوم يفرُّ الحبيب من حبيبه إلا المتقين .

راجين مَنْ غاية معرفته العجز عن معرفته ألا نُحرم من ارتشاف حلاوة الإيمان وبرد شراب اليقين .

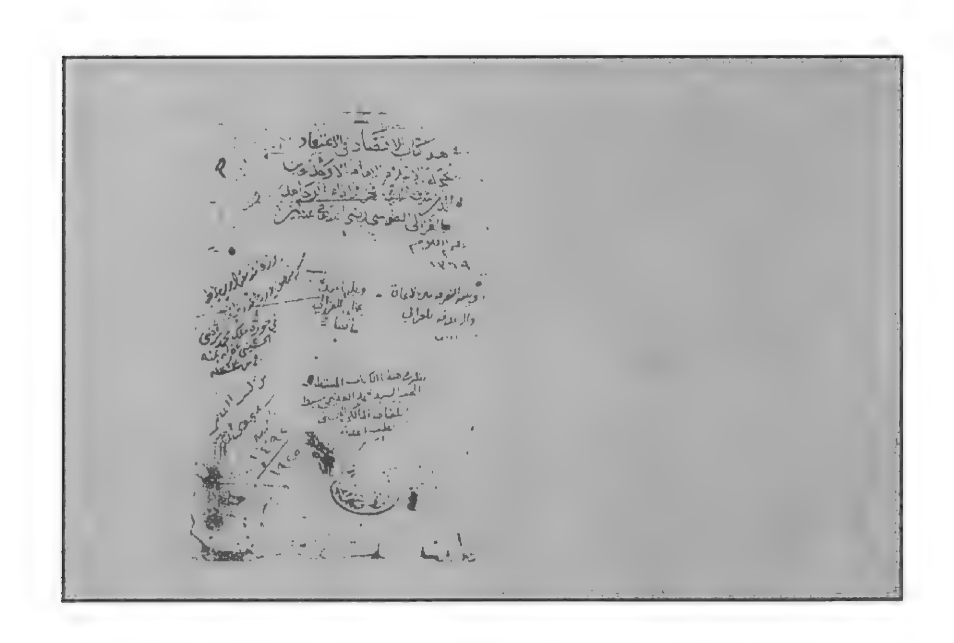
﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾

وكتبه

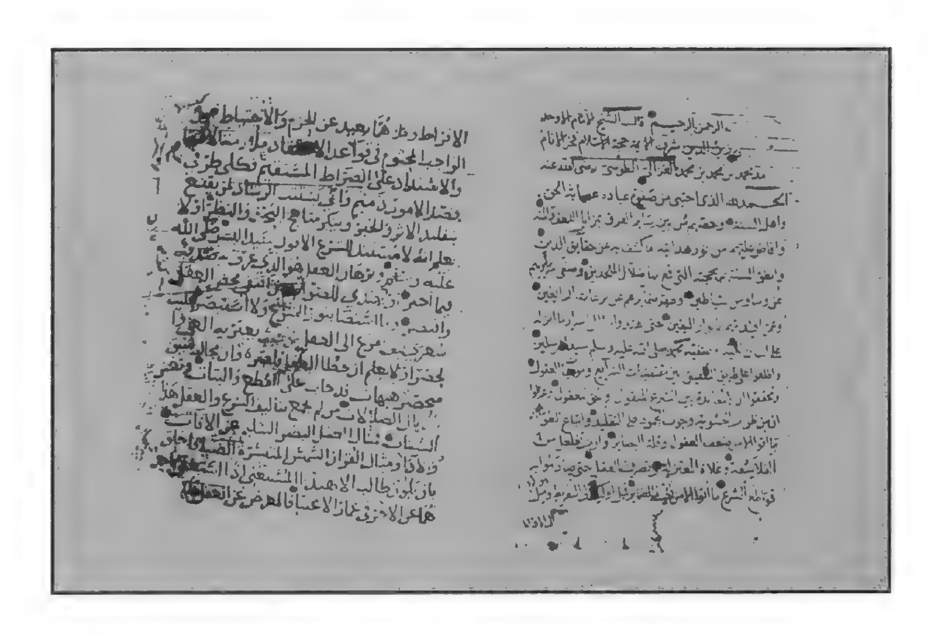
أنس محمد عدنان الشّرفاوي



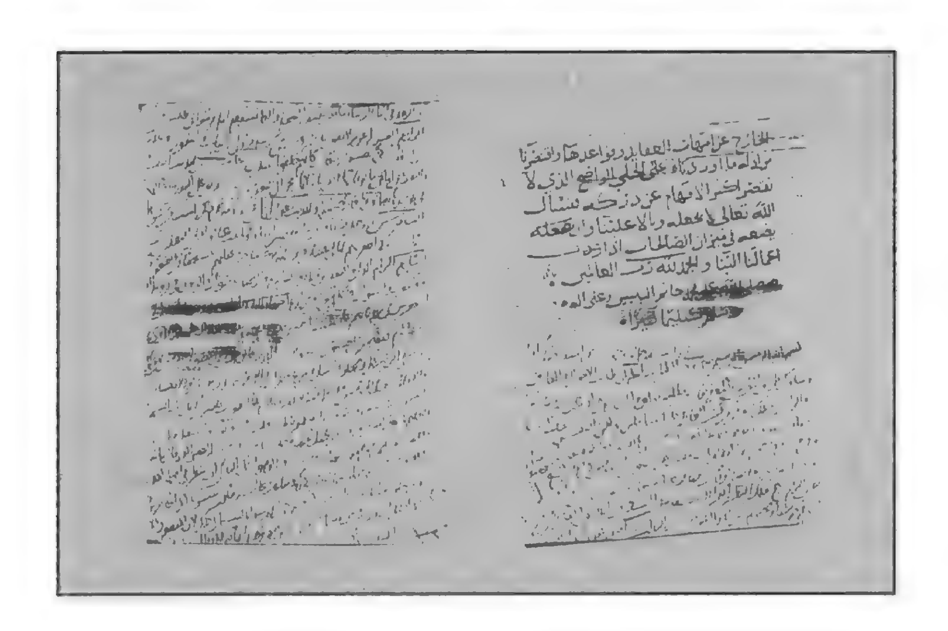
صُوَرُ المخطوطات المُسْتعان بها



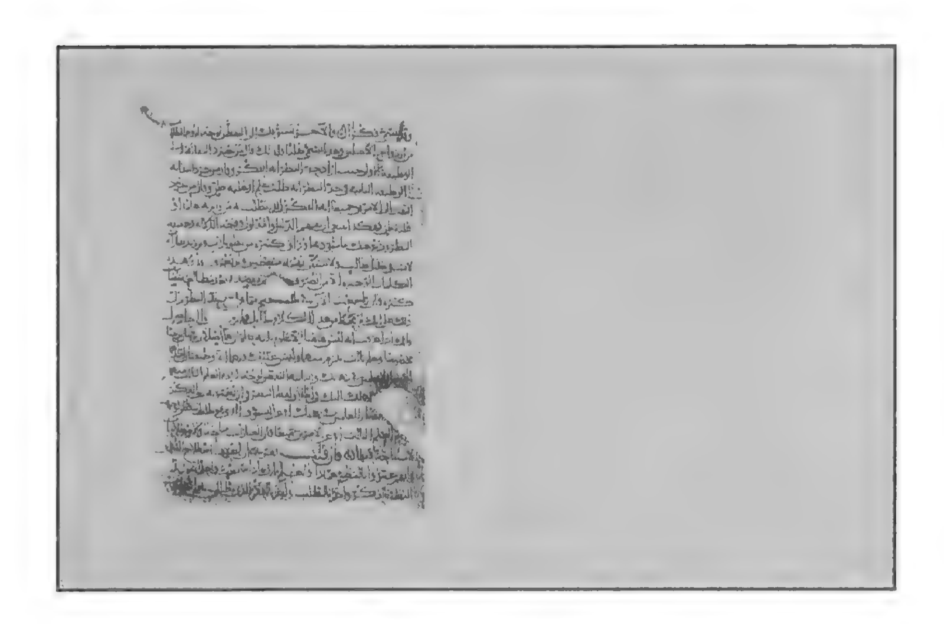
راموز ورقة العنوان للنسخة (هـ)



راموز الورقة الأولى للنسخة (هـ)



راموز الورقة الأخيرة للنسخة (هـ)



راموز الورقة الأولى للنسخة (و)

راموز الورقة ما قبل الأخيرة للنسخة (و)



راموز الورقة الأخيرة للنسخة (و)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ
وَبِهِ نَسْتَعِينُ

خطبة الكتاب

قالَ الشيخُ الإمامُ ، حجّةُ الإسلامِ ، أبو حامدٍ محمدُ بنُ محمدِ بنِ محمدٍ الغزاليُّ قدَّسَ اللهُ روحَهُ :

الحمدُ لله الذي اجتبىٰ من صِفوة عباده عِصابةَ الحقِّ وأهلَ السنة ، وخصَّهم من بين سائرِ الفرق بمزايا اللطفِ والمنَّة ، وأفاضَ عليهم من نور هدايته ما كشَفَ لهم به عن حقائق الدين ، وأنطقَ ألسنتَهم بحجَّتِهِ التي قمع بها ضَلالَ الملحدين ، وصفَّىٰ سرائرَهم عن وساوس الشياطين ، وطهَّرَ ضمائرَهم عن نزغات الزائغين ، وعمَّرَ أفئدتَهم بأنوار اليقين ؛ حتى اهتدَوا بها إلىٰ أسرار ما أنزلَهُ علىٰ لسان نبيِّهِ وصفيِّهِ محمدٍ سيِّدِ المرسلين ، صلَّى الله عليه وعلىٰ آله أجمعين ، فاطَّلعوا علىٰ طريق التلفيقِ بين مقتضياتِ الشرائع وموجَباتِ العقول ، وتحقَّقوا أنْ لا معاندةَ بين الشرعِ المنقولِ والحقِّ المعقول ، وعرفوا أنَّ منْ ظنَّ من الحشْوية وجوبَ الجمودِ على التقليد واتباع الظواهر . . ما أُتوا إلا من ضعفِ العقول وقلَّةِ البصائر ، وأنَّ من تغلغلَ من الفلاسفة وغُلاة المعتزلة في تصرُّفِ العقل حتىٰ صادموا به قواطع الشرع . . ما أُتوا إلا من خبْثِ الضمائر .

تفريط الحشوية وإفراط الفلاسفة والمعتزلة

فميلُ أولـٰئك إلى التفريط ، وميلُ هـٰؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهُما بعيدٌ عن الحزم والاحتياط ، بل الواجبُ المحتومُ في قواعد الاعتقاد . . ملازمةُ الاقتصاد والاستدادُ على الصراط المستقيم ، فكلا طرفي قصْدِ الأمور ذميم[1] .

(1) عجز بيت مشهور ، وقبله :

عليك بأوساط الأمور فإنها طريق إلىٰ نجح الصواب قويم

=

ضرورة تلازم العقل والنقل عند أهل النظر

وأنَّىٰ يستتبُ الرشادُ لمن يقنعُ بتقليد الأثر والخبر ، وينكرُ مناهجَ البحث والنظر ؟! أَوَلا يعلمُ أنَّه لا مستندَ للشرع إلا قولُ سيِّدِ البشر ، وبرهانُ العقل هو الذي عَرَّفَ صدقَهُ فيما أخبر ؟!

وكيف يهتدي للصواب من اقتفىٰ محضَ العقل واقتصر ، وما استضاءَ بنور الشرع ولا استبصر ؟!

فليت شعري ؛ كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العِيُّ والحَصَرُ ؟! أَوَلا يعلم أنَّ خُطا العقل قاصرة ، وأن مجالَهُ ضيِّقٌ منحصر ؟!

هيهات هيهات! قد خابَ على القطع والبتات[١] ، وتعثَّرَ بأذيال الضلالات . . من لم يجمعْ بتأليفِ العقل والشرع هٰذا الشتات .

فمثالُ العقل البصرُ السليم عن الآفات والأدواء ، ومثالُ القرآن الشمسُ المنتشرةُ الضياءِ ، فأخلقْ بأنْ يكونَ طالبُ الاهتداء ، المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء ؛ فالمعرضُ عن العقل اكتفاءً بنور القرآن مثالُهُ : المتعرِّضُ لنور الشمس مغمضاً للأجفان ، فلا فرقَ بينه وبين العُميان ؛ فالعقلُ مع الشرع نورٌ علىٰ نور ، والملاحِظُ بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص متدلٍّ بحبل غرور[٢] .

أهل السنة هم الموفقون للجمع بينهما

وسيتضحُ لك أيُّها المتشوِّفُ إلى الاطلاع علىٰ قواعد عقائد أهلِ السنَّة ، المقترحُ تحقيقَها بقواطعِ الأدلَّة[٣] : أنه لم يستأثرْ بالتوفيق للجمع بين الشرع

=

ولا تـك فيهـا مُفْـرِطـاً أو مُفَـرِّطـاً كـلا طـرفـي قصـد الأمـور ذميـم

انظر « خزانة الأدب » (٢/ ١٢٢) .

(١) في (د) : (حاد عن الحق والثبات) ، والمراد بالمثبت : خيبة السائر الذي أرخىٰ للعقل العنان ولم يلجمه بلجام الشرع ، فانبتَّ ولم يقطع ، و« المنبتُّ لا أرضاً قطع ، ولا ظهراً أبقىٰ » .

(٢) وبيَّن تلازمَ العقل والشرع المؤلفُ رحمه الله بأمثلة ماتعة في « معارج القدس » (ص ٥٧) .

(٣) المقترح : المختبر للشيء المجتبي لأحسنه .

والتحقيق فريقٌ سوىٰ هـٰذا الفريق .

فاشكر الله تعالىٰ على اقتفائِكَ لآثارِهم ، وانخراطِكَ في سلك نظامِهم ، ودخولِكَ في غمارهم ، واختلاطِكَ بفرقتِهم ، فعساكَ أنْ تحشرَ يومَ القيامة في زمرتهم .

نسألُ اللهَ تعالىٰ أن يصفيَ أسرارَنا عن كدوراتِ الضلال ، ويغمرَها بنور الحقيقة ، وأنْ يخرسَ ألسنتَنَا عن النطق بالباطل ، وينطقها بالحق والحكمة ، إنَّه الكريمُ الفائض المنَّة ، الواسعُ الرحمة .

* * *

بابٌ

في التعريف بهذا الكتاب

ولنفتحِ الكلامَ ببيان اسمِ الكتاب ، وتقسيمِ المقدمات والفصول والأبواب .

أما اسمُ الكتابِ فهو :

« الاقتصادُ في الاعتقاد »

وأما ترتيبُهُ : فهو مشتملٌ علىٰ أربعة تمهيداتٍ تجري مَجْرى التوطئة والمقدمات ، وعلىٰ أربعة أقطابٍ تجري مجرى المقاصدِ والغايات .

التمهيد الأوّل : في بيان أن هٰذا العلمَ من المهمّاتِ في الدِّين .

التمهيد الثاني : في بيان أنه ليس مهمّاً لجميع المسلمين ، بل لطائفةٍ منهم مخصوصين .

التمهيد الثالث : في بيان أنه من فروضِ الكفايات ، لا من فروض الأعيان .

التمهيد الرابع : في تفصيل مناهجِ الأدلَّةِ التي أوردتُها في هٰذا الكتاب .

وأما الأقطابُ المقصودة . . فأربعةٌ ، وجملتُها مقصورة على النظر في الله تعالىٰ :

فإنَّا إنْ نظرنا في العالم . . لم ننظر فيه من حيث إنَّه عالمٌ وجسم وسماء وأرض ، بل من حيث إنَّه صنعُ الله .

وإنْ نظرنا في النبي . . لم ننظرْ فيه من حيث إنه إنسانٌ وشريف وعالم وفاضل ، بل من حيث إنَّه رسولُ الله .

وإنْ نظرنا في أقواله . . لم ننظرْ فيها من حيث إنَّها أقوالٌ ومخاطباتٌ وتفهيمات ، بل من حيث إنَّها تعريفٌ بواسطتِهِ من الله تعالىٰ .

فلا نظرَ إلا في الله ، ولا مطلوبَ سوى الله ، وجميعُ أطراف هـٰذا العلمِ يحصـرُهُ النظـرُ فـي ذات الله ، وفـي صفـات الله ، وفـي أفعـال الله ، وفـي رسول الله وما جاءنا علىٰ لسانه من تعريف الله .

فهي إذنْ أربعةُ أقطابٍ :

القطب الأول :

النظرُ في ذات الله تعالىٰ : فنبيِّنُ فيه وجودَهُ ، وأنَّه قديمٌ ، وأنَّه باقٍ ، وأنَّه ليس بجوهرٍ ، ولا جسمٍ ، ولا عرضٍ ، ولا محدودٍ بحدّ ، ولا هو مخصوصٌ بجهةٍ ، وأنَّه مرئيٌّ كما أنَّه معلوم ، وأنَّه واحدٌ .

فهـٰذه عشر دعاوىٰ نبيِّنُها في هـٰذا القطبِ إنْ شاء الله تعالىٰ .

القطب الثاني :

في صفات الله تعالىٰ : ونبيِّنُ فيه أنَّه حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ، مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلمٌ .

وأنَّ له حياةً ، وعلماً ، وقدرةً ، وإرادةً ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً .

ونذكرُ أحكامَ هـٰذه الصفاتِ ولوازمَها ، وما يفترقُ فيها وما يجتمع فيها من الأحكام ، وأنَّ هـٰذه الصفاتِ زائدةٌ على الذات ، وقديمةٌ وقائمةٌ بالذات ، ولا يجوز أنْ يكونَ شيءٌ من الصفات حادثاً .

القطب الثالث :

في أفعال الله تعالىٰ : وفيه سبع دعاوىٰ ، وهو أنَّه لا يجبُ على الله تعالى التكليفُ ، ولا الخلقُ ، ولا الثوابُ على التكليف ، ولا رعايةُ صلاحِ العباد ، ولا يستحيل منه تكليفُ ما لا يطاق ، ولا يجبُ عليه العقابُ على المعاصي ، ولا يستحيلُ منه بعثةُ الأنبياء ، بل يجوز ذلك .

وفي مقدمة هـٰذا القطبِ بيانُ معنى الواجبِ والحسن والقبيح .

القطب الرابع :

في رسل الله ، وما جاءَ علىٰ لسان رسولِهِ صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر ، والجنة والنار ، والشفاعة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط .

وفيه أربعةُ أبوابٍ :

الباب الأول : في إثبات نبوَّةِ نبيِّنا محمدٍ صلى الله عليه وسلم .

الباب الثاني : فيما وردَ علىٰ لسانه صلى الله عليه وسلم من أمور الآخرة .

الباب الثالث : في الإمامةِ وشروطِها .

الباب الرابع : في بيان القانونِ في تكفيرِ الفِرَقِ المُبتدِعةِ .

* * *

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هٰذا العلم مهمٌّ في الدين

الحذرُ من تضييع العمر فيما لا ينفع

اعلمْ : أنَّ صرفَ الهمَّة إلىٰ ما ليس بمهمٍّ ، وتضييعَ الزمان بما عنه بدٌّ . . هو غايةُ الضلال ونهايةُ الخسران ، سواءٌ كان المنصرَفُ إليه بالهمَّةِ : من العلوم ، أم من الأعمال ؛ فنعوذُ بالله من علْمٍ لا ينفع .

البحثُ عن السعادة غايةُ المرام

وأهمُّ الأمور لكافَّةِ الخلق نيلُ السعادة الأبديَّة ، واجتنابُ الشقاوة الدائمة ، وقد وردَ الأنبياءُ وأخبروا الخلقَ بأن لله تعالىٰ علىٰ عباده حقوقاً ووظائفَ في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم ، وأنَّ منْ لم ينطقْ بالصدق لسانُهُ ، ولم ينطوِ على الحقِّ ضميرُهُ ، ولم تتزيَّنْ بالعمل جوارحُهُ . . فمصيرُهُ إلى النار ، وعاقبتُهُ البوارُ .

تنبيهُ الرسول بمعجزته العقلَ للبحث عن الحقيقة وتثبيتها في النفس

ثم لم يقتصروا علىٰ مجرَّدِ الإخبار ، بل استشهدوا علىٰ صدقهم بأمور غريبة ، وأفعال عجيبة خارقةٍ للعادات ، خارجةٍ عن مقدورات البشر ، فمنْ شاهدَها أو سمعَ أحوالَها بالأخبار المتواترة . . سبقَ إلىٰ عقله إمكانُ صدقِهم ، بل غلبَ علىٰ ظنِّهِ ذلك بأوّل السماع قبلَ أنْ يمعنَ النظرَ في تمييز المعجزاتِ عن عجائب الصناعات ، وهٰذا الظنُّ البديهيُّ أو التجويزُ الضروريُّ ينزِعُ الطمأنينةَ عن القلب[1] ، ويحْشوهُ بالاستشعار والخوف ، ويهيِّجُهُ للبحث والافتكار ، ويسلبُ عنه الدَّعَةَ والقرار ، ويحذِّرُهُ مغبَّةَ التساهلِ والإهمال ، ويقرِّرُ عنده أنَّ الموتَ آتٍ لا محالة ، وأنَّ ما بعد الموت منطوٍ عن أبصار الخلق ، وأنَّ ما أخبرَ به هٰؤلاء غيرُ خارج عن حيِّزِ الإمكان .

---

(١) الطمأنينة هنا : الركون والارتياح لمعلوم ما قبل المعجزة ؛ من جحود الرسالة ونحو ذلك ، أو هي خلوُّ القلب عن الفكرة أصلاً .

وجوبُ انتهاج المحجّة بعد جلاء الحجّة

فالحزمُ تركُ التواني في الكشف عن حقيقة هـٰذا الأمر ؛ فما هؤلاءِ[1] ـ مع العجائب التي أظهرُوها في إمكان صدقهم قبلَ البحثِ عن تحقيق قولهم ـ بأقلَّ من شخص واحد يخبرُنا عند خروجِنا من دارنا ومحلِّ استقرارنا بأن سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذْ حذرَك ، واحترز منه لنفسك جهدَك .

فإنا بمجرد السماع ، إذا رأينا ما أخبرَ عنه في محل الإمكان والجواز . . لا نقدِمُ على الدخول ، بل نبالغ في الاحتراز ، فالموتُ هو المستقر والوطن قطعاً ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً ؟!

فإذنْ ؛ أهمُّ المهمّات أن نبحثَ عن قوله الذي قضى الذهنُ في بادىء الرأي وسابقِ النظر بإمكانه : أهو محالٌ في نفسه على التحقيق ، أو هو حقٌّ لا شكَّ فيه ؟

فمن قوله : إن لكم رباً كلَّفَكم حقوقاً ، وهو يعاقبُكم علىٰ تركها ، ويثيبُكم علىٰ فعلها ، وقد بعثني رسولاً إليكم لأبيِّنَ ذلك لكم ؛ فيلزمنا ـ لا محالةَ ـ أنْ نعرفَ أنَّ لنا رباً أم لا ؟ وإن كان . . فهل يمكن أنْ يكونَ متكلماً حتىٰ يأمرَ وينهىٰ ، ويكلفَ ويبعثَ الرسلَ ؟ وإن كان متكلماً . . فهل هو قادر علىٰ أنْ يعاقبَ ويثيبَ إذا عصيناه أو أطعناه ؟ وإن كان قادراً . . فهل هـٰذا الشخص بعينه صادقٌ في قوله : أنا الرسول إليكم ؟

فإن اتضحَ لنا ذلك . . لزمنا ـ لا محالةَ ، إن كنّا عقلاءَ ـ أنْ نأخذَ حذرَنا وننظرَ لأنفسنا ، ونستحقرَ هـٰذه الدنيا المنقرضةَ بالإضافة إلى الآخرة الباقية ، فالعاقلُ من ينظرُ لعاقبته ، ولا يغترُّ بعاجلته .

ثمرةُ علم الكلام

ومقصودُ هـٰذا العلم إقامةُ البرهان علىٰ وجود الربِّ تعالىٰ ، وصفاتِهِ ، وأفعالِهِ ، وصدقِ رسلِهِ كما فصلناه في الفهرست[2] ، وكل ذلك مهمٌّ لا محيصَ عنه لعاقل .

---

(١) أرادَ رسل الله تعالى المؤيّدين بالمعجزات الحسيّة والقوليّة ، المنقولة بالخبر المتواتر بعد موتهم .

(٢) فهرست هـٰذا الكتاب ، انظر مقدمة المؤلف (ص ٦٨) .

تحريجة: فما هو الباعث لذلك؟

فإن قلت : إني لستُ منكراً هٰذا الانبعاثَ للطلب من نفسي ، ولكني لستُ أدري أنَّه ثمرةُ الجِبِلَّة والطبع ، أو هو مقتضى العقل ، أو هو موجبُ الشرع ؟ إذ للناس كلام في مدارك الوجوب.. فهٰذا إنما تعرفُه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمداركِ الوجوب ، والاشتغالُ به الآن فضولٌ ، بل لا سبيلَ بعد وقوعِ الانبعاث إلا الانتهاضُ لطلب الخلاص ؛ فمثالُ الملتفت إلىٰ ذلك مثالُ رجلٍ لدغتْهُ حيَّةٌ أو عقرب ، وهي معاودةٌ للَّدغ ، والرجلُ قادرٌ على الفرار ، ولكنَّه متوقفٌ ليعرفَ أنَّ الحيَّةَ جاءتْهُ من جانب اليمين أو من جانب الشمال ؟ وذلك من أفعال الأغبياء والجهال .

وجود الباعث محرِّض على وجوب الإخلاص في البحث

نعوذُ بالله من اشتغالٍ بالفضول ، مع تضييع المهمّاتِ والأصول .

* * *

التمهيد الثاني

في بيان أن الخوض في هٰذا العلم - وإن كان مهماً - فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم، بل المهم لهم تركه

اعلمْ : أنَّ الأدلةَ التي نحرِّرُها في هٰذا العلمِ تجري مَجْرى الأدوية التي يعالجُ بها مرضُ القلوب ، والطبيبُ المستعمل لها إن لم يكنْ حاذقاً ثاقبَ العقلِ رزينَ الرأيِ . . كان ما يفسده بدوائه أكثرَ مما يصلحُه ، فليعلمِ المحصِّلُ لمضمون هٰذا الكتابِ ، والمستفيدُ لهٰذه العلوم : أنَّ الناسَ أربعُ فرقٍ :

اختلاف الناس بما تُكِنُّ نفوسهم على أربع فرق

الفرقةُ الأولىٰ :

طائفة الفطرة السليمة وحكم تعلم الكلام في حقها

طائفةٌ آمنتْ بالله ، وصدَّقتْ رسولَهُ ، واعتقدت الحقَّ وأضمرتْهُ ، واشتغلتْ إما بعبادةٍ وإما بصناعة ؛ فهٰؤلاء ينبغي أنْ يُتركوا علىٰ ما هم عليه ، ولا تحركَ عقائدُهم بالاستحثاث علىٰ تعلُّمِ هٰذا العلمِ ، فإنَّ صاحبَ الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب العربَ في مخاطبته إيّاهم بأكثرَ من التصديق ، ولم يفرقْ بينَ أنْ يكونَ ذلك بإيمانٍ وعقْد تقليدي ، أو بيقين برهاني .

إثباته ﷺ إيمان أجلاف الأعراب بوجود مخيلة تدلُّ عليه

وهٰذا مما عُلمَ ضرورةً من مجاري أحواله في تزكيته إيمانَ من سبقَ من أجلافِ العرب إلىٰ تصديقه لا ببحث ولا برهان ، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلىٰ قلوبهم ، فقادتها إلى الإذعان للحقِّ والانقياد للصدق ، فهٰؤلاء مؤمنون حقاً ، فلا ينبغي أنْ تشوّشَ عليهم عقائدُهم ؛ فإنَّه إذا تليت عليهم هٰذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلِّها . . لم يُؤمَنْ أنْ تعلَقَ بأفهامهم مشكلةٌ من المشكلات ، وتستولي عليها ولا تُمحىٰ عنها بما يُذكَرُ من طرق الحلِّ[1] .

---

(١) الضمير في (عليها) و(عنها) عائد للأفهام .

وعن هٰذا[1] ؛ لم يُنقلْ عن الصحابة الخوضُ في هٰذا الفنِّ[2] ؛ لا بمباحثة ، ولا بتدريس ، ولا تصنيف ، بل كان شغلُهم العبادةَ والدعوةَ إليها ، وحمْلَ الخلق علىٰ مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط .

سبب ترك السلف الخوض في هٰذا العلم

الفرقة الثانية :

طائفةٌ مالت عن اعتقاد الحقِّ ؛ كالكفرة والمبتدعة : فالجافي الغليظُ منهم ، الضعيفُ العقلِ ، الجامدُ على التقليد ، المتمرِّنُ على الباطل من مبدأ النشوء إلىٰ كبر السنِّ . . لا ينفعُ معه إلا السوط والسيف ، فأكثرُ الكفرة أسلموا تحت ظلالِ السيوف؛ إذ يفعلُ اللهُ بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان .

طائفة أهل الكفر والجحود التي تأبى اتباع الحق

وعن هٰذا ؛ إذا استقرأت تواريخ الأخبار . . لم تصادفْ ملحمةً بين المسلمين والكفار إلا انكشفتْ عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد ، ولم تصادف مجمَعَ مناظرة ومجادلة انكشفتْ إلا عن زيادة إصرار وعناد ، ولا تظنَّنَّ أنَّ هٰذا الذي ذكرناه غضٌّ من منصب العقل وبرهانه ، ولكن نور العقل كرامةٌ لا يخصُّ الله بها إلا الآحاد من أوليائه .

تنبيههم بما يناسب حالهم

والغالبُ على الخلق القصورُ والجهلُ ، فهم لقصورهم لا يدركون براهينَ العقل ، كما لا تدرك نورَ الشمس أبصارُ الخفافيش ، فهٰؤلاء تضرُّ بهم العلوم كما تضرُّ رياحُ الورد بالجُعَل[3] ، وفي مثل هٰذا قال الشافعيُّ

وضع الشيء في محله

---

(1) و(عن) في مثل هٰذا الموضع تفيد التعليل والتسبُّب ؛ أي : بسبب هٰذا لم ينقل . . . ، واستعمال (عن) بهٰذا المعنىٰ سيراه القارىء الكريم منتشراً في هٰذا الكتاب .

(2) إلا علىٰ ندرة ، والنادر لا يعمِّم ، كالذي نقل عن سيدنا علي رضي الله عنه في مناظرة أهل القدر ، وعن حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما في مناظرة الخوارج ، وأجاب المؤلف رحمه الله عن ذلك : أنه كان من الكلام الجلي الظاهر ، وفي محلِّ الحاجة ، وذلك محمود في كل حال . انظر « إحياء علوم الدين » (١/ ٩٩) .

(3) عجز بيت للمتنبي وصدره : (بذي الغباوة من إنشادها ضرر) . انظر « ديوانه » (٣/ ٤٠) .

رضي الله عنه وأرضاه : [من الطويل]

وَمَـنْ مَنَـحَ ٱلْجُهَّـالَ عِلْمـاً أَضَـاعَـهُ وَمَنْ مَنَعَ ٱلْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمْ[1]

الفرقة الثالثة :

طائفة مؤمنة نزلت بساحتها الشُّبَهُ والشكوك

طائفةٌ اعتقدوا الحقَّ تقليداً وسماعاً ، ولكن خصُّوا في الفطرة بذكاء وفطنة ، فتنبَّهوا من أنفسهم لإشكالات شكَّكتهم في عقائدهم ، وزلزلتْ عليهم طمأنينتَهم ، أو قرعَ سمعَهم شبهةٌ من الشُّبهِ ، وجالت في صدورهم .

التدرج في العلاج

فهٰؤلاء يجب التلطُّفُ بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينَتِهم وإماطةِ شكوكهم بما أمكنَ من الكلام المقنع المقبول عندهم ، ولو بمجرد استبعادٍ وتقبيح ، أو تلاوةِ آية ، أو روايةِ حديث ، أو نقلِ كلامٍ من شخص مشهور عندهم بالفضل .

فإذا زال شكُّهُ بذلك القدر . . فلا ينبغي أن يشافه بالأدلَّةِ المحررة علىٰ مراسم الجدال ؛ فإن ذلك ربما يفتحُ عليه أبواباً أُخَرَ من الإشكالات ، فإن كان ذكياً فطناً لم يقنعْهُ إلا كلامٌ يصيرُ علىٰ محكِّ التحقيق . . فعند ذلك يجوز أن يشافَهَ بالدليل الحقيقي ، وذلك علىٰ حسب الحاجة ، وفي موضع الإشكال على الخصوص .

الفرقة الرابعة :

طائفة ضالة غير مكابرة يؤنس منها الميل إلى الحق

طائفة من أهل الضلال يُتفرَّسُ فيهم مخايل الذكاء والفطنة ، ويتوقعُ منهم قبول الحقِّ بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة ، أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجِبِلَّة والفطرة .

فهٰؤلاء يجب التلطُّفُ بهم في استمالتهم إلى الحق ، وإرشادهم إلى

---

(١) رواه البيهقي ضمن أبيات تدندن حول هٰذا المعنىٰ ، مطلعها :

أَأَنثُـرُ دُرّاً بيـن سـارحـة النَّعَـمْ وأَنظـمُ منثـوراً لـراعيـة الغنـمْ

« مناقب الشافعي » (٢/ ٧٢) .

الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجّة والتعصب ؛ فإنَّ ذلك يزيدُ في دواعي الضلال ، ويهيجُ بواعث التمادي والإصرار ، وأكثرُ الجهالات إنما رسخت في قلوب العوامِّ بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء ، ونظروا إلىٰ ضعفاء الخصوم بعين التحقير والإزراء ؛ فثارتْ من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ، ورسخت في نفوسهم الاعتقاداتُ الباطلة ، وعسُرَ على العلماء المتلطِّفينَ محوُها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة إلىٰ أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طولَ العمر قديمةٌ[1] !

التعصب داءٌ وبيء وسبيل شيطاني

ولولا استيلاءُ الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء . . لما وجد مثلُ هـٰذا الاعتقادِ مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلبِ عاقل ، فالمجادلةُ والمعاندة داءٌ محض لا دواء له ؛ فليحترز المتديِّنُ منه جهدَهُ ، وليترك الحقد والضغينة ، ولينظرْ إلىٰ كافَّةِ خلقَ الله بعين الرحمة ، وليستعنْ بالرفق واللطف في إرشاد من ضلَّ من هـٰذه الأمة ، وليتحفظْ من النكد الذي يحرِّكُ من الضالِّ داعيةَ الضلالة ، وليتحققْ أنَّ مهيِّجَ داعيةِ الإصرار بالعناد والتعصب معينٌ على الإصرار على البدعة ، ومطالَبٌ بعهدة إعانته في القيامة .

التلطفُ والرحمة خيرُ السُّبُل

* * *

(١) وهم الحشوية المنتمون إلى الظاهر ؛ حيث اعتقدوا بقدم الحرف والصوت والرسم واللون لكلام الله تعالىٰ ، وكما قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالىٰ : (ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث قديماً) . « الإرشاد » (ص١٢٩) .

التمهيد الثالث
في بيان أنّ الاشتغال بهٰذا العلم من فروض الكفايات

اعلمْ : أنَّ التبحُّرَ في هٰذا العلمِ والاشتغالَ بمجامعه ليس من فروض الأعيان ، بل هو من فروض الكفايات .

فأما أنَّه ليس من فروض الأعيان . . فقد اتضحَ لك برهانه في التمهيد الثاني[1] ؛ إذ تبيَّنَ أنَّه ليس يجب علىٰ كافَّة الخلق إلا التصديقُ الجازم ، وتطهيرُ القلب عن الريب والشك في الإيمان ، وإنَّما تصيرُ إزالةُ الشك فرضَ عينٍ في حقِّ من اعتراه الشكُّ .

تحريجة: فلِمَ هو من فروض الكفايات؟

فإن قلت : فلِمَ صار من فروض الكفايات ، وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرُّهم ذلك ولا ينفعهم ؟

فاعلمْ : أنَّه قد سبق أنَّ إزالةَ الشكوك في أصول العقائد واجبةٌ ، واعتوارُ الشكِّ غيرُ مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقلِّ ، ثم الدعوةُ إلى الحق بالبرهان لمن هو مصرٌّ على الباطل ، ومحتمل بذكائه لفهم البراهين . . مهمٌّ في الدين ، ثم لا يبعدُ أن يثورَ مبتدعٌ ويتصدىٰ لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم ، فلا بد ممَّنْ يقاومُ شبهتَهُ بالكشف ، ويعارض إغواءه بالتقبيح ، ولا يمكنُ ذلك إلا بالعلم ، ولا تنفكُّ البلادُ عن أمثال هٰذه الوقائع ، فوجبَ أن يكونَ في كل قطر من الأقطار وصِقع من الأصقاع قائمٌ بالحقِّ ، مشتغلٌ بهٰذا العلم ، يقاومُ دعاة المبتدعة ، ويستميلُ المائلين عن الحقِّ ، ويصفِّي قلوبَ أهلِ السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنه القطر . . حَرِجَ به أهلُ القطر كافَّةً ؛ كما لو خلا عن الطبيب والفقيه .

تثوير البدع والشكوك محتمل في كل زمان

---

(١) انظر (ص ٧٤) .

الاشتغالُ بالفقه في بلد خلا عن فقيه ومتكلم أولى؛ لعموم الحاجة إليه

نعم ؛ من أَنِسَ من نفسه تعلُّمَ الفقهِ أو الكلام ، وشَغَر الصقعُ عن القائم بهما[1] ، ولم يتسعْ زمانُهُ للجمع بينهما ، واستفتَىٰ في تعيين ما يشتغلُ به منهما . . أوجبنا عليه الاشتغالَ بالفقه ؛ فإن الحاجةَ إليه أعمُّ ، والوقائعَ فيه أكثرُ ، فلا يستغني أحدٌ في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه ، واعتوارُ الشكوك المُحْوِجةِ إلىٰ علم الكلام نادرٌ بالإضافة إليه ، كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه . . كان الاشتغالُ بالفقه أهمَّ ؛ لأنَّه يشتركُ في الحاجة إليه الجماهير والدهماء[2] ، وأما الطبُّ . . فلا يحتاج إليه الأصحاء ، والمرضىٰ أقلُّ عدداً بالإضافة إليهم ، ثم المريضُ لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب ، وحاجته إلى الطبِّ لحياته الفانية ، وإلى الفقه لحياته الباقية ، وشتانَ ما بين الحياتين .

الأصل هو الاعتقاد السليم، وليس علم الكلام

فإذا نسبتَ ثمرةَ الطبِّ إلىٰ ثمرة الفقه . . علمتَ أن ما بين المَثْمرين ما بين الثمرتين ، ويدلُّكَ علىٰ أن الفقهَ أهمُّ العلوم ؛ لاشتغال الصحابة بالبحث عنه في مشاوراتِهم ومفاوضاتهم ، ولا يغرنَّكَ ما يهوِّلُ به من يعظِّمُ صناعةَ الكلام من أنَّه الأصلُ ، والفقهُ فرعٌ له ؛ فإنَّها كلمة حقٍّ ، ولكنَّها غيرُ نافعة في هـٰذا المقام ، فإنّ الأصلَ هو الاعتقادُ الصحيح والتصديق الجزم[3] ، وذلك حاصلٌ بالتقليد ، والحاجةُ إلى البرهان ودقائق الجدل نادرةٌ ، والطبيبُ أيضاً قد يلبِّسُ فيقول : وجودُكَ ووجودُ بدنك موقوفٌ علىٰ صناعتي ، وحياتُكَ منوطةٌ بي ، فالحياةُ والصحّةُ أولاً ، ثم الاشتغالُ بالدين .

ولكنْ لا يخفىٰ ما تحت هـٰذا الكلامِ من التمويه ، وقد نبهْنا عليه .

* * *

---

(١) شَغَر : خلا ، كما جاء في (ب) .

(٢) الدهماء : السواد الأعظم من الناس ؛ أي : العامة .

(٣) التصديق الجزْم ـ كذا بالمصدر في جميع النسخ ـ : القاطع بلا منازع .

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هٰذا الكتاب

اعلمْ : أنَّ مناهجَ الأدلة متشعِّبةٌ ، وقد أوردنا بعضَها في كتاب « محكُّ النظرِ » ، وأشبعنا القولَ فيها في كتاب « معيارُ العلمِ » ، ولكنّا في هٰذا الكتاب نحترزُ عن الطرق المنغلقة والمسالك الغامضة ؛ قصداً للإيضاح ، وميلاً إلى الإيجاز ، واجتناباً للتطويل .

سبب الاقتصار على ثلاثة مناهج فقط

ونقتصرُ علىٰ ثلاثة مناهج :

المنهجُ الأوّلُ :

تعريف وتمثيل السبر والتقسيم

السَّبْرُ والتقسيمُ[1] : وهو أن نحصرَ الأمرَ في قسمين ، ثم نبطلَ أحدَهما ، فنعلمَ منه ثبوتَ الثاني ؛ كقولنا : العالمُ : إما حادثٌ ، وإما قديمٌ ، ومحالٌ أنْ يكونَ قديماً ؛ فلزمَ منه أن يكونَ حادثاً لا محالةَ ، وهٰذا اللازمُ هو مطلوبُنا ، وهو علمٌ مقصودٌ استفدناه من علمين آخرين .

أحدُهما : قولنا : العالمُ : إما قديمٌ ، وإما حادثٌ ، فإنّ الحكمَ بهٰذا الانحصارِ علمٌ .

والثاني : قولنا : ومحالٌ أن يكونَ قديماً ، فإن هٰذا علمٌ آخرُ .

والثالث : هو اللازمُ منهما ، وهو المطلوب : أنه حادث .

شرط إنتاج العلم الثالث

وكلُّ علم مطلوب : فلا يمكن أن يستفادَ إلا من علمين هما أصلان ، ولا كلُّ أصلين[2] ؛ بل إذا وقعَ بينهما ازدواجٌ علىٰ وجهٍ مخصوص وشرط

---

(١) ويسميه المنطقيون بالشرطي المنفصل ، ويسميه الإمام الغزالي بالتعاند . « محك النظر » (ص٥٢) ، « المستصفىٰ » (١/ ١٣٠) .

(٢) أي : لا يحصل العلم الثالث ـ المسمىٰ بالدعوىٰ أو المطلوب أو الفائدة والفرع ـ إلا من =

مخصوص ، فإذا وقع الازدواج علىٰ شرطه . . أفادَ علماً ثالثاً ، وهو المطلوب ، وهـٰذا الثالث قد نسميه **دعوىٰ** إذا كان لنا خصمٌ ، ونسميه **مطلوباً** إذا لم يكنْ لنا خصمٌ ؛ لأنه مطلبُ الناظر ، ونسميه **فائدةً** و**فرعاً** بالإضافة إلى الأصلين ؛ فإنه مستفاد منهما ، ومهما أقرَّ الخصمُ بالأصلين . . يلزمه ـ لا محالةَ ـ الإقرارُ بالفرع المستفادِ منهما ، وهو صحّةُ الدعوىٰ .

أسماء العلم الناتج من الأصلين

المنهجُ الثاني :

أن نرتبَ أصلين علىٰ وجهٍ آخرَ : مثلَ قولنا : كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ ، وهو أصلٌ ، والعالمُ لا يخلو عن الحوادث ، وهو أصلٌ آخرُ ؛ فيلزم منه صحّةُ دعوانا وهو أن العالمَ حادثٌ ، وهو المطلوبُ .

فتأمّلْ : هل يتصوّرُ أن يقرَّ الخصمُ بالأصلين ثم يمكنُهُ إنكارُ صحّةِ الدعوى ؟ فتعلم قطعاً أن ذلك محالٌ .

إلزامُ الخصم بالنتيجة حتم

المنهجُ الثالثُ :

ألاَّ نتعرَّضَ لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالةَ دعوى الخصم : بأن نبيِّنَ أنَّه مفضٍ إلى المحال ، وما يفضي إلى المحال فهو محالٌ لا محالةَ .

مثاله : قولنا : إن صحَّ قولُ الخصم : إنَّ دوراتِ الفَلَكِ لا نهايةَ لها . . لزم منه صحة قول القائل : إنَّ ما لا نهاية له قد انقضىٰ وفُرِغَ منه ، ومعلومٌ أن هـٰذا اللازم محالٌ ؛ فيلزم منه ـ لا محالةَ ـ أن المفضَىٰ إليه محالٌ ، وهو مذهب الخصم ، فهـٰهنا أصلان :

أحدُهما : قولُنا : إن كانت دوراتُ الفلك لا نهاية لها . . فقد انقضىٰ ما لا نهايةَ له ؛ فإن الحكمَ بلزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك . . علمٌ ندعيه ونحكمُ به ، يُتصوَّرُ فيه من الخصم إقرارٌ

= أصلين بينهما ارتباط ، كالحد الوسط بين المقدمتين ، لا مجرد أصلين أيّاً كانا ، فتحصّلَ للوصول لهـٰذا الثالث وجودُ أمرين : وجود الأصلين ، ووجود ارتباط بينهما .

وإنكار ؛ بأنْ يقولَ : لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني : قولنا هٰذا اللازمُ محالٌ ، فإنَّه أيضاً أصلٌ يتصور فيه إنكار ؛ بأن يقول : سلمت الأصل الأول ، ولكن لا أسلم هٰذا الثاني وهو استحالةُ انقضاء ما لا نهايةَ له ، ولكن لو أقرَّ بالأصلين . . كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة ، وهو الإقرارُ باستحالة مذهبه المفضي إلىٰ هٰذا المحال[1] .

فهٰذه ثلاثةُ مناهجَ في الاستدلال جليّة ، لا يتصور إنكار حصول العلم منها ، فالعلمُ الحاصل المطلوب هو المدلولُ ، وازدواجُ الأصلين الملزِمين لهٰذا العلم هو الدليل ، والعلمُ بوجه لزوم هٰذا المطلوب من ازدواج الأصلين علمٌ بوجه دلالةِ الدليلِ ، وفكرُك الذي هو عبارةٌ عن إحضارك الأصلين في الذهن ، وطلبُكَ التفطنَ لوجه لزومِ العلم الثالث من العلمين الأصلَين . . هو النظرُ .

وظيفتا الباحث لتحصيل المدلول

فإذن ؛ عليك في درْك العلم المطلوب وظيفتان :

إحداهما : إحضارُ الأصلين في الذهن ، وهٰذا يسمىٰ فكراً .

والأخرىٰ : تشوُّفك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين ، وهٰذا يسمىٰ طلباً .

فلذلك قال من جرَّدَ التفاتَهُ إلى الوظيفة الأولىٰ حيث أراد حدَّ النظر : إنه الفكر ، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حدِّ النظر : إنَّه طلبُ علم أو غلبةُ ظنٍّ ، وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً : إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبةَ ظن .

---

(١) **بيان المسألة** : دعوى الخصم : دورات الفلك لا متناهية .
الأصل الأول : انقضاء ما لا نهاية له بناءً علىٰ هٰذه الدعوىٰ لزوماً .
الأصل الثاني : نفي هٰذا اللازم ، وإثبات استحالة انقضاء ما لا نهاية له .
المعلوم الثالث : الإقرار ـ بعد تسليم الخصم بالأصلين معاً ـ باستحالة الدعوىٰ ، وبطلان قوله : إن دورات الفلك غير متناهية ، وإثبات ضدها بأنها متناهية ، وهو المطلوب .

فهكذا ينبغي أن تفهمَ الدليلَ والمدلول ، ووجهَ الدلالة وحقيقةَ النظر ، ودع عنك ما سُوِّدتْ به أوراقٌ كثيرة من تطويلاتٍ وترديد عبارات ، لا تشفي غليلَ طالب ، ولا تسكنُ نَهْمةَ متعطِّشٍ ، ولن يعرفَ قدرَ هٰذه الكلماتِ الوجيزة إلا من انصرفَ خائباً عن مقصدِهِ بعد مطالعةِ تصانيفَ كثيرة .

علامةُ على فهم المراد من النظر وتأكيدُ بيانه

فإنْ راجعتَ الآنَ في طلب الصحيح مما قيل في حدِّ النظر . . دلَّ ذلك علىٰ أنَّكَ لم تحظَ من هٰذا الكلام بطائل ، ولم ترجع منه إلىٰ حاصل ، فإنَّك إذا عرفت أنه ليس هٰهنا إلا علوم ثلاثة : علمان هما أصلان يرتَّبانِ ترتيباً مخصوصاً ، وعلمٌ ثالث يلزم منهما ، وليس عليك فيهما إلا وظيفتان ؛ **إحداهما** : إحضارُ العِلْمَين في ذهنك ، **والثانية** : التفطُّنُ لوجه لزوم العلم الثالث منهما ، والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تعبِّرَ به : عن الفكر الذي هو إحضار العلمين في ذهنك ، أو عن التشوُّفِ الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث ، أو عن الأمرين جميعاً ؛ فإن العباراتِ مباحةٌ ، والاصطلاحاتِ لا مُشاحَّةَ فيها .

تحريجة : مرادي معرفة الاصطلاح ؛ فما النظر ؟

فإن قلت : فغرضي أن أعرف اصطلاحات المتكلمين ، فإنَّهم عبَّروا بالنظر عمّاذا ؟

فاعلمْ : أنَّك إذا سمعتَ واحداً يحدُّ النظر بالفكر ، وآخر بالطلب ، وآخر بالفكر الذي يطلب به . . لم تستربْ[1] في اختلاف اصطلاحاتهم علىٰ ثلاثة أوجه ، والعجبُ ممن لا يتفطنُ لهٰذا ، ويفرضُ الكلام في حدِّ النظر مسألةً خلافية ، ويستدل لصحة واحد من الحدود! وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هٰذه الأمور لا خلافَ فيه ، وأن الاصطلاحَ لا معنىٰ للخلاف فيه ، وإذا أنت أنعمت النظر واهتديت للسبيل . . عرفتَ قطعاً أن أكثرَ

في أصول البحث : المعنى مقدم على المبنى

الأغاليط تنشأُ من ضلالِ مَنْ طلب المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقِّهِ أنْ يقررَ المعانيَ أولاً ، ثم ينظرَ في الألفاظ ثانياً ، ويعلمَ أنها اصطلاحاتٌ

---

(١) في (ج) : (وآخر بالفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن . . لم يسترب)

لا تتغيّرُ بها المعقولات ، ولكن منْ حرمَ التوفيق . . استدبرَ الطريق ، وتركَ التحقيق .

تحريجة : فما وجه إلزام الخصم وسبيل ذلك؟

فإن قلت : إني لا أستريبُ في لزوم صحّةِ الدعوىٰ من هـٰذين الأصلين إذا أقرَّ الخصمُ بهما علىٰ هـٰذا الوجه ، ولكنْ من أينَ يجبُ على الخصم الإقرارُ بهما ؟ ومن أين تُقْتنصُ هـٰذه الأصولُ المسلمة الواجبةُ التسليم ؟

فاعلمْ : أن لها مداركَ شتىٰ ، ولكن الذي نستعمله في هـٰذا الكتاب نجتهُد ألاَّ يعدوَ ستةَ مدارك :

المدارك المعتمدة في هذا الكتاب

الأوّلُ :

الحسيات : أعني المُدركَ بالمشاهدة الظاهرة أو الباطنة .

مثاله : أنّا إذا قلنا مثلاً : كل حادث فله سببٌ ، وفي العالم حوادث ؛ فلا بدَّ لها من سبب . . فقولُنا : (في العالم حوادث) أصلٌ واحد يجبُ على الخصم الإقرار به ؛ فإنه يُدركُ بالمشاهدة الظاهرة حدوثُ أشخاصِ الحيواناتِ والنبات والغيوم والأمطار ، ومن الأعراض الأصواتُ والألوان ، وإن تخيّلَ أنَّها منتقلةٌ . . فالانتقالُ حادث ، ونحن لم ندَّعِ إلا حادثاً ما ، ولم نعيِّنْ أن ذلك الحادثَ جوهرٌ أو عرض أو انتقال أو غيره ، وكذلك يعلمُ بالمشاهدة الباطنة حدوثُ الآلام والأفراح والغموم في قلبه وبدنه ، فلا يمكنه إنكاره .

الثاني :

العقلي المحضُ : فإنا إذا قلنا : العالم : إما حادثٌ ، وإما قديمٌ ، وليس وراء القسمين قسمٌ ثالثٌ . . وجبَ الاعتراف به علىٰ كل عاقل .

مثاله : أنَّا نقولُ : كلُّ ما لا يسبقُ الحادث فهو حادثٌ ، والعالمُ لا يسبق الحادث ؛ فهو حادثٌ ، فأحدُ الأصلين قولُنا : إن ما لا يسبق الحادث فهو حادثٌ ، ويجب على الخصم الإقرارُ به ؛ لأن ما لا يسبق الحادث : إما أن

يكون مع الحادث ، أو بعده ، ولا يمكنُ قسمٌ ثالث ، فإن ادعىٰ قسماً ثالثاً . كان منكراً لما هو بديهي في العقل ، وإنْ أنكرَ أنَّ ما هو مع الحادث أو بعده فهو حادث[1] . . فهو أيضاً منكرٌ للبديهة .

الثالث :

المتواتر : مثاله : أنَّا نقول : محمدٌ صلى الله عليه وسلم صادقٌ ؛ لأنّ كل من جاءَ بالمعجزة فهو صادق ، وقد جاء هو بالمعجزة ؛ فهو إذنْ صادقٌ .

تحريجة : لا أسلِّمُ بأحد الأصلين في مثال التواتر

فإن قيل : لا أسلم أنه جاء بالمعجزة .

فنقول : قد جاءَ بالقرآن ، والقرآنُ معجزةٌ ، فإذنْ قد جاء بالمعجزة .

فإنْ سلَّمَ أحدَ الأصلين ، وهو : أن القرآنَ معجزةٌ ، إما بالطوْعِ أو بالدليل ، وأراد إنكار الأصلِ الثاني ، وهو : أنه قد جاء بالقرآن ، وقال : لا أُسلِّم أن القرآن ممّا جاءَ به محمدٌ صلى الله عليه وسلم . . لم يمكنْهُ ذلك ؛ فإنَّ التواترَ يحصلُ العلمُ لنا به كما حصلَ لنا العلمُ بوجوده ، وبدعواه النبوة ، وبوجود مكَّةَ ، ووجودِ عيسىٰ وموسىٰ ، وسائرِ الأنبياء[2] .

وجه الاستدلال بالمتواتر

الرابع :

أنْ يكون الأصلُ مثبَتاً بقياس آخرَ يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة ؛ إما إلى الحسيات ، أو العقليات ، أو المتواترات : فإنَّ ما هو فرعٌ لأصلين يمكن أنْ يجعلَ أصلاً في قياس آخر .

مثاله : أنَّا بعد أن نفرغَ من الدليل علىٰ حدث العالم . . يمكننا أن نجعل

---

(١) وفي (و) : (فهو ليس بحادث) أي : وإن أنكر ما هو مع الحادث أو بعده فهو عنده ليس بحادث . . فهو أيضاً منكر للبديهة . وفي (أ) و(هـ) : (فهو غير حادث) والمعنىٰ نفسه

(٢) ومسألة التواتر هنا : إضافة معجزة القرآن الكريم إلىٰ شخصه عليه الصلاة والسلام ، فهو المخبر عن ربه بهٰذا الكتاب ، وصلنا هٰذا الخبر وهٰذه الإضافة بالتواتر كعلمنا وعلمِ الخصمِ بوجود شخصٍ ادعى النبوة واسمه محمد دون منازع في ذلك .

حدثَ العالم أصلاً في نظم قياسٍ مثلَ أن نقول : كلُّ حادث فله سببٌ ، والعالمُ حادثٌ ؛ فإذنْ له سببٌ ، فلا يمكنهم إنكارُ كون العالم حادثاً بعد أنْ أثبتناه بالدليل .

الخامس :

السمعيّاتُ : مثاله : أنَّا ندعي مثلاً أنَّ المعاصيَ بمشيئة الله ؛ فنقول : كلُّ كائن فهو بمشيئة الله ، والمعاصي كائنة ؛ فهي إذنْ بمشيئة الله .

فأما قولنا : هي كائنة . . فمعلومٌ وجودها بالحسِّ ، وكونُها معصيةً معلومٌ بالشرع .

وأما قولنا : (كلُّ كائن بمشيئة الله) فإذا أنكرَ الخصم ذلك . . منعَهُ الشرعُ ؛ مهما كان : مقراً بالشرع ، أو كان[1] قد أُثبِتَ عليه بالدليل[2] ؛ فإنَّا نثبتُ هـٰذا الأصلَ بإجماع الأمة علىٰ صدق قول القائل : « ما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن »[3] فيكون السمعُ مانعاً من الإنكار .

السادس :

أن يكون الأصلُ مأخوذاً من معتقد الخصم ومسلَّماته : فإنه وإن لم يقمْ لنا عليه دليلٌ ، ولم يكن حسياً ، ولا عقلياً . . انتفعْنا باتخاذه أصلاً في قياسنا ، وامتنع عليه الإنكار ؛ لأنَّ الإنكار هادمٌ لمذهبه[4] ، وأمثلةُ هـٰذا مما يكثرُ ؛ فلا حاجة إلىٰ تعيينه .

---

(١) الضمير في (كان) عائد للشرع . كذا في حاشية (و) والتقدير : أو كان الشرع قد أُثبت عليه بدليل التواتر .

(٢) جاء في حاشية (و) عند قوله (بالدليل) : أعني المتواتر ، وهو المدرك الثالث ، وقبل قوله : (فإنّا) ـ وهو لحاق العبارة ـ حذفٌ ، تقديره : فإن لم نثبته به . . فإنّا نثبته بدليل السمع ، وهو : « ما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن » ، وبإجماع الأمة علىٰ صدق [القول] .

(٣) وهو جزء من حديث رواه أبو داوود (٥٠٧٥) وليس المراد الحديث فقط ، بل إجماع الأمة علىٰ صدق هـٰذا القول مطلقاً كحقيقة ومسلَّمة شرعية .

(٤) كذا في (د) ، وفي باقي النسخ : (وامتنع عليه الإنكارُ الهادم لمذهبه) .

تحـريجـة: فهـل المدارك في الانتفاع سواء؟

فإنْ قلت : فهل من فرق بين هـٰذه المداركِ في الانتفاع بها في المقاييس النظرية ؟

فاعلمْ : أنّها متفاوتة في عموم الفائدة ، فإنَّ المداركَ العقلية والحسِّيَّةِ عامةٌ مع كافة الخلق ، إلا من لا عقلَ له ، أو لا حسَّ له وكان الأصل معلوماً بالحسِّ الذي فقده ؛ كالأصل المعلوم بحاسّةِ البصر إذا استعملَ مع الأكمه . . فإنَّه لا ينفع ، والأكمهُ إذا كان هو الناظرَ . . لم يمكنه أن يتخذَ ذلك أصلاً[1] ، وكذلك المسموعُ في حقِّ الأصمِّ .

فأما المتواترُ . . فإنَّه نافع ، ولكنْ في حقِّ من تواتر إليه ، فمن وصل إلينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغْهُ الدعوة ، وأردنا أنْ نبيِّنَ له بالتواتر : أنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم تحدَّىٰ بالقرآن . . لم يُقدرْ عليه ما لم نمهلْهُ مدَّةَ حتىٰ يتواترَ عنده ، وربَّ شيءٍ يتواترُ عند قوم دون قوم .

فقولُ أبي حنيفة[2] رضي الله عنه في مسألة قتل المسلم بالذمي متواترٌ عند الفقهاء من أصحابه دون العوامِّ من المقلدين ، وكم من مذاهبَ له في آحاد المسائل لا تتواترُ عند أكثر الفقهاء .

وأما الأصلُ المستفاد من قياس آخر . . فلا ينفعُ إلا مع من قُرِّرَ معه ذلك القياسُ .

وأما مسلماتُ المذاهب . . فلا تنفعُ الناظرَ ، وإنَّما تنفع الناظر مع من يعتقدُ ذلك المذهبَ .

وأما السمعياتُ . . فلا تنفعُ إلا مع من ثبتَ السمعُ عنده .

---

(١) في (و) : (لم يمكنه ذلك أصلاً) .

(٢) كذا في (و) مصححاً ، ووقع في باقي النسخ : (الشافعي) ويستقيم ما في النسخ بتقدير : والحكم فيها عنده : أنَّ المسلم لا يقتل بالذمي ، وبهـٰذا مثّل الإمام في « محك النظر » (ص٦٢) .

فهٰذه مداركُ علم هٰذه الأصولِ المفيدة بترتيبها ونظمِها العلمَ بالأمور المجهولةِ المطلوبة .

وقد فرغنا من التمهيدات ، فلنشتغلْ بالأقطاب التي هي مقاصدُ الكتاب .

* * *



القطب الأوّل

النّظر في ذات الله عزّ وجلّ

وفيه عشر دعاوى

الدعوى الأولىٰ
وجوده تعالىٰ وتقدّس

وبرهانُهُ : أنَّا نقول : كلُّ حادث فلحدوثِهِ سببٌ ، والعالمُ حادثٌ ؛ فيلزمُ منه أنَّ له سبباً .

تعريف العالَم

ونعني بالعالم : كلَّ موجودٍ سوى الله تعالىٰ ، ونعني بكلِّ موجود سوى الله تعالىٰ : الأجسامَ كلَّها ، وأعراضَها .

تقسيم الموجودات

وشرحُ ذلك كلِّه بالتفصيل : أنَّا لا نشكُّ في أصل الوجود ، ثم نعلم أنَّ كلَّ موجودٍ : فإما متحيِّزٌ ، أو غيرُ متحيز ، وأنَّ كلَّ متحيز : إن لم يكنْ فيه ائتلاف . . فنسمِّيه جوهراً فرداً ، وإن ائتلفَ إلىٰ غيره . . سميناه جسماً ، وأنَّ غيرَ المتحيزِ : إما أنْ يستدعيَ وجودُهُ جسماً يقوم به ونسمِّيه الأعراضَ ، أو لا يستدعيه وهو اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ .

لا التفات لأهل السفسطة

فأما ثبوتُ الأجسامِ وأعراضِها . . فمعلومٌ بالمشاهدة ، ولا يُلتفتُ إلىٰ من ينازعُ في الأعراض وإن طال فيها صياحُهُ[1] ، وأخذَ يلتمسُ منك دليلاً عليه ، فإن شغبَهُ ونزاعه والتماسه وصياحه[2] إنْ لم يكنْ موجوداً . . فكيف يُشتغلُ بالجواب عنه والإصغاءِ إليه ؟! وإن كان موجوداً . . فهو ـ لا محالةَ ـ غيرُ جسم المنازِعِ ؛ إذ كان جسمُهُ موجوداً من قبلُ ولم يكن التنازعُ موجوداً[3] !

---

(١) فيقول بعدم وجودها ، أو بقدمها ، فهـٰذا كله من المكابرة والعناد ، وهـٰذا القول لبعض الملاحدة ، والسوفسطائية ، والعِنادية واللاأدرية ، ونسب ابنُ حزم هـٰذا القول لبعض أهل القبلة في « الفصل في الملل » (٥/ ٤٢) .

(٢) وكلُّ ذلك من الأعراض .

(٣) فالتنازعُ طارىء عليه ، وهـٰذا دليل العرضية أيضاً .

فقد عرفتَ أنَّ الجسمَ والعرض مدركان بالمشاهدة .

الموجودُ يدركُ بالحسِّ أو بالدليل

فأما موجودٌ ليس بجسم ولا جوهر متحيِّزٍ ولا عَرَض . . فلا يدرك بالحسِّ ، ونحن ندعي وجوده ، وندعي أن العالمَ موجودٌ به وبقدرته[1] ، وهٰذا يدرك بالدليل لا بالحسِّ ، والدليلُ ما ذكرناه[2] ، فلنرجعْ إلىٰ تحقيقه :

فقد جمعنا فيه أصلين ، لعلَّ الخصمَ ينكرُهُما ؛ فنقول له : في أي الأصلين تنازعُ ؟

تحريجة : لا أسلّم بوجوب السبب لكل حادث

فإنْ قال : إنما أنازع في قولك : إنَّ كلَّ حادث فله سببٌ ، فمن أين عرفتَ هٰذا ؟

فنقول : إن هٰذا الأصلَ يجبُ الإقرارُ به ، فإنَّه أوَّليٌّ ضروريٌّ في العقل ، ومن يتوقفْ فيه . . فإنَّما يتوقفُ لأنَّهُ ربما لا ينكشفُ له ما نريدُهُ بلفظ (الحادث) ولفظ (السبب) وإذا فهمَهُما . . صدَّق عقلُهُ بالضرورة بأنَّ لكلِّ حادث سبباً ؛ فإنَّا نعني بالحادث : ما كان معدوماً ثم صارَ موجوداً ، فنقولُ :

وجودُهُ قبل أنْ وُجِدَ كان محالاً أو ممكناً ، وباطلٌ أن يكونَ محالاً ؛ لأنَّ المحالَ لا يوجدُ قطُّ ، وإن كان ممكناً . . فلسنا نعني بالممكن إلا : ما يجوزُ أن يوجدَ ، ويجوز ألاّ يوجدَ ، ولكن لم يكنْ موجوداً واجباً ؛ لأنَّه ليس يجبُ وجوده لذاته ؛ إذ لو وجب وجودُهُ لذاته . . لكانَ واجباً لا ممكناً ، بل قد افتقرَ وجودُهُ إلىٰ مرجِّحٍ لوجوده على العدم ؛ حتىٰ يتبدَّلَ العدمُ بالوجود ، فإذا كان استمرارُ عدمه من حيث إنَّه لا مرجحَ للوجود على العدم[3] ، فما لم

---

(١) في (و) : (ويَقْدِرُ بِهِ) كذا شكلت ، والمعنىٰ : يجري فيه قَدَرُه ، قال تعالىٰ : ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ ﴾ ، فالباء في (به) بمعنىٰ (في) .

(٢) في مطلع الدعوىٰ .

(٣) (كان) في الجملة تامَّةٌ ، والمعنىٰ : فإذا ثبت استمرارُ عدمه فلعدم وجود المرجح .

يوجد المرجحُ . . لا يوجدُ ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجحَ

والحاصلُ : أن المعدومَ المستمرَّ العدمِ لا يتبدَّلُ عدمُهُ بالوجود ما لم يتحققْ أمرٌ من الأمور يرجِّحُ جانبَ الوجود على استمرار العدم ، وهـٰذا إذا حصلَ في الذهن معنىٰ لفظِهِ . . كان العقلُ مضطراً إلى التصديقِ به .

فهـٰذا بيانُ هـٰذا الأصل ، وهو على التحقيق شرحٌ للفظ (الحادث) و(السبب) لا إقامةُ دليلٍ عليه .

تحـريجـة : فـإنْ نـوزعتـم فـي كـون العالـم حادثاً؟

فإن قيل : بِمَ تنكرونَ علىٰ من ينازع في الأصل الثاني وهو قولُكم : إنَّ العالمَ حادث ؟

فنقول : هـٰذا الأصلُ ليس بأوَّليٍّ ، بل نثبتُهُ ببرهان منظوم من أصلين آخرين ؛ وهو أنَّا نقول : إذا قلنا : إنَّ العالم حادثٌ . . أردنا بالعالم الآن الأجسامَ والجواهرَ فقطِ ، فنقول : كلُّ جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ ؛ فيلزم منه : أن كلَّ جسم فهو حادث ، ففي أيِّ الأصلين النزاع ؟

تحريجة : ولِمَ بلازم المـدركُ بـالحـسِّ الحدوثَ؟

فإنْ قيل : لم قلتم : إنَّ كلَّ جسم أو متحيزٍ فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنَّها لا تخلو عن الحركة أو السكون ، وهما حادثان .

تحريجـة : لا نـسلـم بـوجـود وحـدوث الحركة والسكون

فإنْ قيل : ادعيتُم وجودَهما ثم حدوثَهما ، فلا نسلِّمُ لا الوجودَ ولا الحدوث ؟

قلنا : هـٰذا سؤالٌ قد طُوِّلَ الجوابُ عنه في تصانيف الكلام، وليس يستحقُّ هـٰذا التطويلَ ؛ فإنَّه قطُّ لا يصدر عن مسترشد ؛ إذ لا يستريبُ عاقلٌ قطُّ في ثبوت الأعراضِ في ذاته ؛ من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر الأحوال ، ولا في حدوثها[1] ، وكذلك إذا نظر إلىٰ أجسام العالم . . لم يستربْ في تبدُّلِ الأحوال عليها ، وأنَّ تلك التبدُّلاتِ حادثةٌ ، وإنْ صدر

---

(١) في (و) : (حدوثه) .

من خصم معاند . . فلا معنىٰ للاشتغال به ، وإن فُرِضَ فيه خصمٌ معتقدٌ لما يقوله . . فهو فرض محال إنْ كان الخصمُ عاقلاً .

الفلاسفة هم رأس القائلين بقدم العالم

بل الخصمُ في حَدَثِ العالم الفلاسفةُ ، وهم مصرِّحون بأنَّ أجسامَ العالم تنقسم إلى السماوات وهي متحركة على الدوام ، وآحادُ حركاتها حادثةٌ ، ولكنَّها دائمةٌ متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً ، وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعَّرُ فَلَكِ القمر ، وهي تشتركُ في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادةُ قديمةٌ[1] ، والصور والأعراض حادثةٌ ومتعاقبة عليها أزلاً وأبداً ، فإنَّ الماءَ ينقلب بالحرارة هواءً ، والهواءَ يستحيل بالحرارة ناراً ، وهٰكذا بقيَّةُ العناصر ، وأنَّها تمتزجُ امتزاجاتٍ حادثةً فيتكوَّن منها المعادنُ والنبات والحيوان .

لم ينكر الفلاسفة حدوث الصور والأعراض

فلا تنفكُّ العناصرُ عن هٰذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفكُّ السماواتُ عن الحركات الحادثة أبداً ، وإنما ينازعون في قولنا : (إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) ، فإذنْ لا معنىٰ للإطناب في هٰذا الأصلِ ، ولكنَّا لإقامة الرسم نقولُ :

الجوهرُ بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ؛ أما الحركةُ . . فحدوثُها محسوسٌ ، وإنْ فُرِضَ جوهرٌ ساكن كالأرض . . ففرضُ حركته ليس بمحالٍ ، بل نعلم جوازَهُ بالضرورة[2] ، وإذا وقع ذلك الجائزُ . . كان حادثاً ، وكان مُعدِماً للسكون ، فيكون السكونُ أيضاً قبلَهُ حادثاً ؛ لأن القديمَ لا يعدمُ ، كما سنذكرُهُ في إقامة الدليلِ علىٰ بقاء الله تعالىٰ[3] .

---

(١) وسمَّوها بالهيولىٰ .

(٢) وإلا . . فالأرض ليست بجِرْمٍ ساكن في الأصل ، بل إن كلَّ موجود مهما صغر حجمه في حركة دائبة لا تفتر إلىٰ أن يأذن الله بسكونها ، ولكن الحركة منها ما هو مشاهد بالعين ، ومنها ما غاب عنها ؛ كحركة ذرات أي موجود مدرك بالحسِّ ، قال تعالىٰ : ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ .

(٣) انظر (ص ١٠٣) .

الدليل على أن الحركة (العرض) زائد عن الجسم

وإنْ أردنا سياقَ دليلٍ علىٰ وجود الحركة زيادة على الجسم. . قلنا : إنَّا إذا قلنا : إنَّ هـٰذا الجوهرَ متحركٌ. . أثبتنا شيئاً سوى الجوهرِ ، بدليل أنَّا إذا قلنا : هـٰذا الجوهرُ ليس بمتحرك. . صدق قولُنا إنْ كان الجوهرُ باقياً ساكناً ، فلو كان المفهومُ من الحركة عينَ الجوهر. . لكان نفيُها نفيَ عينِ الجوهر! وهـٰكذا يطّردُ الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة : فتكلُّفُ الدليل على الواضحات يزيدُها غموضاً ، ولا يفيدها وضوحاً .

تحريجة : فلماذا لا نقول بالكُمُون؟

فإن قيل : فبمَ عرفتم أنَّها حادثة ؟ فلعلها كانت كامنةً فظهرتْ .

قلنا : لو كنا نشتغلُ في هـٰذا الكتابِ بالفضول الخارج عن المقصود. . لأبطلْنا القولَ بالكمون والظهور في الأعراض رأساً ، ولكنْ ما لا يُبطلُ مقصودَنا فلسنا نشتغلُ به ، بل نقول[1] : الجوهرُ لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورِها ، وهما حادثان. . فقد ثبتَ أنَّه لا يخلو عن الحوادث .

تحريجة : فلِمَ لا نقول بتسلسل الأعراض؟

فإن قيل : فلعلّها انتقلتْ إليه من موضع آخر ، فبمَ يُعرفُ بطلانُ القول بانتقال الأعراض ؟

قلنا : قد ذُكرَ في إبطال ذلك أدلةٌ ضعيفة لا نطوّلُ بنقلها ونقضها الكتابَ ، لكنِ الصحيحُ في الكشف عن بطلانه أن نبيِّنَ أنَّ تجويزَ ذلك لا يتسع له عقلٌ ما لم يذهلْ عن فهم حقيقةِ العرض وحقيقة الانتقال ، ومَنْ فهم حقيقةَ العرض. . تحقَّقَ استحالةَ الانتقال فيه .

وبيانه : أنَّ الانتقالَ عبارةٌ أُخذتْ من انتقال الجوهر من حيِّزٍ إلىٰ حيز ، وذلك ثبت في العقل بأنْ فُهِمَ الجوهرُ ، وفُهِم الحيِّزُ ، وفُهِم أنَّ اختصاصَ

---

(١) من باب مجاراة الخصم ؛ لتحصيل مقصود الاقتصاد ، وإلا. . فالقول بالكمون والظهور للحركة والسكون مفضٍ لاجتماع ما لا نهاية له من الأعراض في الجسم الواحد كما سيأتي ، وهـٰذا باطل عقلاً ، فوجودُ أجسام لا نهاية لها ، أو لا نهاية لعدتها ، أو وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ولعدتها. . محالٌ . انظر « شرح المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين » (ص ٣٠ـ٤٨) .

الجوهر بالحيز زائدٌ علىٰ ذات الجوهر ، ثم عُلِمَ أنَّ العرضَ لا بدَّ له من محلٍّ كما لا بدَّ للجوهر من حيِّزٍ . . فتخيَّلَ[1] أنَّ إضافةَ العرض إلى المحلِّ كإضافة الجوهر إلى الحيِّز ؛ فسبقَ منه إلى الوهم إمكانُ الانتقال فيه[2] كما في الجوهر ، ولو كانت هـٰذه المقايسةُ صحيحةً . . لكان اختصاصُ العرض بالمحل كوناً[3] زائداً علىٰ ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاصُ الجوهر بالحيز كوناً زائداً علىٰ ذات الجوهر والحيز ، ولصار يقومُ بالعرض عرضٌ ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وهـٰكذا يتسلسلُ ويؤدي إلىٰ ألاَّ يوجدَ عرض واحد ما لم توجد أعراضٌ لا نهاية لها!

الفرق بين اختصاص العرض بالمحل والجوهر بالحيز

فلنبحثْ عن السبب الذي لأجله فرّقَ بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائداً علىٰ ذات المختص دون الآخر ؛ فمنه يتبيّنُ الغلط في توهم الانتقال .

والسرُّ فيه : أنَّ المحلَّ وإن كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازمٌ للجوهر ، ولكن بين اللازمين فرق ؛ إذ ربَّ لازمٍ ذاتي للشيء ، وربَّ لازم ليس بذاتيٍّ للشيء ، وأعني بالذاتي : ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإنْ بطلَ في الوجود . . بطل وجودُ الشيء ، وإن بطلَ في العقل . . بطلَ وجودُ العلم به في العقل .

والحيِّزُ ليس ذاتياً للجوهر ، فإنَّا نعلم الجسمَ والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيِّز : أهو أمرٌ ثابت ، أم هو أمرٌ موهوم ؟ ونتوصل إلىٰ تحقيق ذلك بدليل ، وندركُ الجسم بالحسِّ والمشاهدة من غير دليل ؛ فلذلك . . لم يكن الحيِّزُ المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فَقْد ذلك الحيِّزِ وتبدُّلِهِ بطلانُ جسم زيد .

---

(١) في هامش (و) : (أعني : القائل بانتقال العرض) .
(٢) في هامش (و) : (أي : في العرض) .
(٣) في هامش (و) : (واعلم أن الكون عبارة عما في حاسة البصر) .

وليس كذلك طول زيد مثلاً ؛ فإنه عَرَضٌ في زيد لا نعقلُهُ في نفسه دون زيد ؛ بل نعقل زيداً الطويل ، فطولُ زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزمُ من تقدير عدمِ زيد بطلانُ طول زيد ، فليسَ لطول زيد قوامٌ في الوجود وفي العقل دون زيد ، فاختصاصه بزيد ذاتي له ؛ أي : هو لذاته ، لا لمعنىً زائد عليه هو اختصاصٌ ، فإنْ بطلَ ذلك الاختصاصُ . . بطلتْ ذاته!

والانتقالُ يُبطِلُ الاختصاصَ[1] ، فتبطل ذاتُه ؛ إذ ليس اختصاصُه بزيد زائداً علىٰ ذاته ؛ أعني ذاتَ العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيِّز ؛ فإنَّه زائدٌ عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ، ورجعَ الكلام إلىٰ أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل ، فإن كان الاختصاص بالمحل زائداً على الذات[2] . . لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنىً زائداً[3] . . بطلَ ببطلانه الذات .

فقد انكشف هـٰذا ، وآل النظر إلىٰ أنَّ اختصاصَ العرض بمحلِّهِ لم يكن زائداً علىٰ ذات العرضِ كاختصاص الجوهرِ بحيِّزِهِ ، وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عُقِلَ وحدَهُ ، وعُقِلَ الحيِّزُ به[4] ، لا أنَّ الجوهرَ عُقِلَ بالحيِّز .

وأما العرض : فإنّما عُقِلَ بالجوهر لا بنفسه ، فذاتُ العرض هو كونُهُ للجوهر المعيَّن ، وليس له ذاتٌ سواه ، فإذا قُدِّرَ مفارقتُهُ لذلك الجوهر

---

(١) فطول زيد مثلاً عَرَضٌ ذاتي لا يتصور إلا في زيد ، وليس معنىً زائداً ، بخلاف تحيُّز زيد ، فهـٰذا التحيُّزُ ليس بذاتي كما تبيَّن ؛ وعليه : يُنقض قول القائل بالانتقال للأعراض من حيث إن الانتقالَ مبطل للاختصاص ، فيلزم بطلان الذات ، فلو كان طول زيد منتقلاً أو مكتسباً من آخر . . للزم ثبوت الطول لذاته ، وهو في الحقيقة لا وجود له في ذاته ، بل هو مختص ذاتاً في زيد مثلاً .

وبهـٰذا : تبطل المقايسة التي أجراها الواهم القائل بانتقال الأعراض .

(٢) كالتحيُّز للجسم كما سبق بيانه .

(٣) بل كان ذاتياً ؛ كالطول الذي هو عَرَضٌ للجسم .

(٤) في هامش (و) : (قوله « عقل الحيز به » يعني : بنفسه لا بالجوهر ، بخلاف العَرَض ؛ فإنه لم يعقل بنفسه بل بالجسم ، فافترقا ، وهـٰذا وحدَهُ كافٍ في التفرقة بينهما . انتهىٰ) .

المعين. . فقد قُدِّرَ عدم ذاته ، وإنما فرضنا الكلامَ في الطول ليُفْهَمَ المقصودُ ، فإنَّهُ وإنْ لم يكن عرضاً ولكنه عبارةٌ عن كثرةِ الأجسامِ في جهة واحدة. . فهو مقرِّبٌ لغرضنا إلى الفهم ، فإذا فُهِم. . فلننقل البيانَ إلى الأعراض .

وهـٰذا التدقيقُ والتحقيق وإنْ لم يكن لائقاً بهـٰذا الإيجازِ ولكن افتقر إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف ، فقد فرغنا عن إثبات أحدِ الأصلين ، وهو أنَّ العالمَ لا يخلو عن الحوادث ؛ فإنَّه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان وليسا بمنتقلين ، مع أن هـٰذا الإطنابَ ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمعَ الفلاسفةُ علىٰ أن أجسامَ العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدث العالم .

تحريجة : فلِمَ لا يكون القديم محلاً للحوادث؟

فإنْ قيل : فقد بقي الأصل الثاني ، وهو قولكم : إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟

قلنا : لأنَّ العالمَ لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث. . لثبتتْ حوادثُ لا أولَ لها[1] ، وللزم أن تكونَ دوراتُ الفلك غيرَ متناهية الأعداد ، وذلك محالٌ ؛ لأنه يفضي إلى المحال ، وما يفضي إلى المحال فهو محالٌ ، ونحن نبيِّنُ أنَّه يلزم عليه ثلاث محالاتٍ :

الأول : أن ذلك لو ثبت. . لكان قد انقضىٰ ما لا نهايةَ له ووقعَ الفراغ عنه وانتهىٰ[2] ، ولا فرقَ بين قولنا : انقضىٰ وبين قولنا : انتهىٰ ، ولا بين قولنا : تناهىٰ ، فيلزم أن يقال : قد تناهىٰ ما لا يتناهىٰ ، ومن المحال البيِّنِ

---

(١) فكيف يتصور العاقل المقرُّ بالحوادث المشاهدة وجودَ حادثٍ حَدَثَ لا أول لحدوثه ؟ فالحدوث مناقض للقديم ، وتعليق الحادث علىٰ حادث مثله مدعاة للتساؤل عن الحادث الأول المجمع علىٰ حدوثه كيف هو حادث قديم معاً ؟ فالقول بعدم الأوليّة مفضٍ لمحال التسلسل .

(٢) لأن القول بالقدم معناه : عدم افتتاح الوجود ، وعدم الافتتاح دالٌّ على اللانهاية أزلاً ، ووجود الحادث دالٌّ على النهاية ، فلو كان العالم قديماً مع وجود الحادث. . للزم القول بانتهاء اللامتناهي ، وهو محال عقلاً .

أن يتناهىٰ ما لا يتناهىٰ ، وأن ينتهيَ وينقضيَ ما لا يتناهىٰ .

الثاني : أنَّ دوراتِ الفَلَكِ إنْ لم تكن متناهيةً . . فهي : إما شفعٌ ، وإما وترٌ ، وإما لا شفعٌ ولا وترٌ ، وإما شفعٌ ووترٌ معاً ، وهٰذه الأقسام الأربعة محالٌ ، فالمُفضَىٰ إليه محالٌ ؛ إذ يستحيل عددٌ لا شفع ولا وتر ، أو شفعٌ ووتر ؛ فإنَّ الشفعَ : هو الذي ينقسمُ قسمين متساويين كالعشرة مثلاً ، والوترَ : هو الذي لا ينقسمُ قسمين متساويين كالسبعة مثلاً ، وكلُّ عدد مركب من آحاد : إما أن ينقسمَ قسمين متساويين ، أو لا متساويين ، فأمّا أنْ يتصفَ بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفكَّ عنهما جميعاً . . فهو محالٌ .

وباطلٌ أن يكونَ شفعاً ؛ لأنَّ الشفعَ إنما لا يكون وتراً لأنه يعوزه واحد ، فإن انضاف إليه واحد . . صار وتراً ، فكيف أعوز الذي لا يتناهىٰ واحدٌ ؟!

ومحالٌ أنْ يكونَ وتراً ؛ لأن الوترَ يصير شفعاً بواحد ، فبقي وتراً لأنَّه يعوزُهُ ذلك الواحدُ ، فكيف أعوزَ الذي لا يتناهىٰ واحد[1] ؟!

الثالث : أنه يلزمُ عليه أن يكونَ عددانِ كلُّ واحد منهما لا يتناهىٰ ، ثم أحدُهُما أقلُّ من الآخر ، ومحالٌ أن يكونَ ما لا يتناهىٰ أقلَّ مما لا يتناهىٰ ؛ لأن الأقلَّ هو الذي يعوزُهُ شيءٌ لو أُضيفَ إليه . . لصار متساوياً ، وما لا يتناهىٰ كيف يعوزُهُ شيءٌ ؟!

وبيانه : أنَّ زُحَلَ عندهم يدورُ في كلِّ ثلاثين سنةً دورةً واحدة ، والشمسُ تدور في كلِّ سنةٍ دورةً واحدة[2] ، فيكونُ عددُ دورات زحلَ مثل ثلثِ عُشْرِ دوراتِ الشمس ؛ إذ الشمسُ تدور في ثلاثين سنةً ثلاثين دورةً ، وزحلُ يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلثُ عشرٍ ، ثم دوراتُ زحلَ لا نهاية

---

(١) وبهٰذا التقرير : انتفىٰ أن تكون دورات الفلك لا متناهية ، وأن العالم قديم ، بنفي الأقسام الأربعة التي لا يتصور لها خامس .

(٢) والمراد : دوران الأرض حول الشمس ، وعليه يحمل ما سيأتي ، أو المقصود الدورة الظاهرية للشمس ؛ أي : المشاهدة ، وهٰذا لا إشكال فيه .

لها[١] ، وهي أقلُّ من دورات الشمس ؛ إذ يعلم ضرورة : أن ثلثَ عشرِ الشيءِ أقلُّ من الشيء .

والقمرُ يدورُ في السنة اثنتي عشرةَ مرةً ، فيكون عددُ دورات الشمس مثلاً نصفَ سدسِ دوراتِ القمر ، وكلُّ واحد لا نهايةَ له ، وبعضُه أقلُّ من بعض ، وذلك من المحال البيِّنِ .

تحريجة: سلَّمنا أنه لا تفاوت بين اللانهايتين فكيف تفاوتت لا نهاية القدرة مع لا نهاية العلم؟

فإنْ قيل : مقدوراتُ الله تعالىٰ عندكم لا نهايةَ لها ، وكذا معلوماته ، والمعلوماتُ أكثرُ من المقدورات ؛ إذ ذاتُ القديم وصفاتُهُ معلومةٌ له ، وكذا الموجودُ المستمر الوجود ، وليس شيءٌ من ذلك مقدوراً ؟[٢]

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهايةَ لمقدوراته . . لم نردْ به ما نريد بقولنا : لا نهايةَ لمعلوماته ، بل نريد به : أنَّ لله تعالىٰ صفةً يعبَّرُ عنها بالقدرة ، يُتأتَّىٰ بها الإيجادُ[٣] ، وهـٰذا التأتِّي لا ينعدم قطُّ[٤] .

منشأ الغلط لهـٰذه التحريجة

وليس تحت قولنا : (هـٰذا التأتي لا ينعدم) إثباتُ أشياءَ فضلاً عن أن توصفَ بأنها متناهية أو غير متناهية ، وإنما يقعُ هـٰذا الغلطُ لمن ينظرُ في المعاني من الألفاظ فيرىٰ توازنَ لفظِ (المعلومات) و(المقدورات) من حيث التصريفُ في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد! هيهاتَ ؛ فلا مناسبةَ بينهما ألبتةَ .

ثم تحت قولنا : (المعلومات لا نهاية لها) أيضاً سرٌّ يُخالفُ السابق منه إلى الفهم ؛ إذ السابقُ إلى الفهم إثباتُ أشياءَ تسمىٰ : معلوماتٍ لا نهايةَ لها ، وهو محال ، بل الأشياءُ هي الموجوداتُ ، وهي متناهيةٌ ، ولكنَّ بيانَ ذلك يستدعي تطويلاً .

---

(١) علىٰ ما يراه القائل بقدم العالم .

(٢) فيلزم من ذلك تفاوت اللامتناهيين ؟ ويمكن صياغة اعتراضهم : إن علمه متعلق بالواجب والجائز والمستحيل ، بخلاف القدرة المتعلقة بالجائز فقط .

(٣) ولم يقل : يُتأتىٰ بها الإيجاد والإعدام ؛ للخلاف في تعلق القدرة بإعدام الممكن بعد وجوده .

(٤) فعبَّرنا عن استحالة انعدام هـٰذا التأتي باللانهاية للقدرة .

وقد اندفعَ الإشكالُ بالكشف عن معنىٰ نفيِ النهاية عن المقدورات ، فالنظرُ في الطرف الثاني ـ وهو المعلومات ـ مستغنىً عنه في دفع الإلزام ، فقد بانت صحّةُ هٰذا الأصلِ بالمنهج الثالثِ من مناهجِ الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب[1] .

وعند هٰذا يُعلمُ وجودُ الصانع ؛ إذ بانَ القياسُ الذي ذكرناه ؛ وهو قولنا : **إنَّ العالمَ حادثٌ ، وكلُّ حادثٍ فلَهَ سببٌ ؛ فالعالمُ له سببٌ** .

فقد ثبتتْ هٰذه الدعوىٰ بهٰذا المنهج ، ولكن بعدُ لم يظهرْ لنا إلا وجودُ السبب ، فأمّا كونُهُ قديماً أو حادثاً ، وصفاتُهُ . . فلم يظهرْ بعدُ ، فلنشتغلْ به ، واللهُ الموفِّقُ هو الهادي .

* * *

---

(1) من عدم التعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالة دعوى الخصم ، وهٰذا يكفينا مؤنة إثبات دعوانا . انظر (ص ٨١) .

الدّعوى الثّانية

صانعُ العالم قديمٌ لا أول له

ندعي : أنَّ السببَ الذي أثبتناهُ لوجود العالم قديمٌ ؛ فإنه لو كان حادثاً . . لافتقرَ إلىٰ سبب آخرَ ، وكذا ذلك السببُ الآخرُ ، ويتسلسلُ : إمّا إلىٰ غير نهاية وهو محالٌ ، وإمّا أن ينتهيَ إلىٰ قديم ـ لا محالةَ ـ يقفُ عنده ، وهو الذي نطلبُهُ ، ونسميه : صانعَ العالم ، ولا بدَّ من الاعتراف به بالضرورة .

ولا نعني بقولنا : (قديم) إلا أنَّ وجودَهُ غيرُ مسبوق بعدم ، فليس تحت لفظ (القديم) إلا إثباتُ موجود ، ونفيُ عدمٍ سابق .

القدم صفة رافعة لا زائدة

فلا تظنَّنَّ أنَّ القدمَ معنىً زائدٌ علىٰ ذات القديم[1] ، فيلزمَكَ أنْ تقولَ : ذلك المعنىٰ أيضاً قديمٌ بقدم زائدٍ عليه ، ويتسلسلُ إلىٰ غير نهايةٍ .

* * *

(١) بل القدم صفة سلبية ترفع ضدَّها كما يعبِّرُ عنها علماء هٰذا الفن ، وهٰذا هو سبب نفي الزيادة .

الدعوى الثالثة

صانعُ العالم باقٍ لا آخرَ له

ندعي : أنَّ صانعَ العالم مع كونِهِ موجوداً لم يزلْ . . فهو باقٍ لا يزال ؛ لأنَّ ما ثبتَ قدمُهُ . . استحالَ عدمُهُ .

وإنّما قلنا ذلك لأنه لو انعدم . . لافتقرَ عدمُهُ إلىٰ سبب ؛ فإنه طارٍ[1] بعد استمرار الوجود في القدم ، وقد ذكرنا أن كلَّ طارٍ فلا بدَّ له من سبب من حيث إنه طارٍ ، لا من حيث إنه موجودٌ .

وكما افتقرَ تبدُّلُ العدم بالوجود إلىٰ مرجِّحٍ للوجود على العدم . . فكذلك يفتقرُ تبدُّلُ الوجود بالعدم إلىٰ مرجِّح للعدم على الوجود[2] .

مرجحات العدم ثلاثة

وذلك المرجِّحُ : إما فاعلٌ يعدمُ بالقدرة ، أو ضدٌّ ، أو انقطاعُ شرط من شرائط الوجود .

دفع شبهة الإعدام بالقدرة

ومحالٌ أن يُحالَ على القدرة[3] ؛ إذ الوجود شيءٌ ثابت يجوزُ أن يصدرَ عن القدرة ، فيكون القادرُ باستعماله فَعَلَ شيئاً عدمياً ، والعدمُ ليس بشيء . . فيستحيلُ أن يكونَ فعلاً واقعاً بأثر القدرة ، فإنا نقولُ : فاعلُ العدم هل فعل شيئاً ؟ فإن قيل : نعم . . كان محالاً ؛ لأنَّ النفيَ ليس بشيء[4] .

وإنْ قال المعتزليُّ : إن المعدومَ شيءٌ وذات . . فليس ذلك الذات من أثر

---

(1) أي : لم يكن فكان ، وأصلها (طارئٌ) سهِّلت الهمزة فانقلبت ياءً ، فعوملت الكلمة معاملة المنقوص .

(2) ولعل الفقرة : (وكما افتقر تبدُّل الوجود بالعدم إلىٰ مرجح للوجود على العدم . . فكذلك يفتقر تبدُّلُ العدم بالوجود إلىٰ مرجح للعدم على الوجود) وذلك لأن الباء إنما تدخل على المتروك الزائل .

(3) والمعنىٰ : لا تصح إحالة المرجح للعدم على القدرة .

(4) في هامش (و) : (اعلمْ : أن الوجود إثبات ، والعدم نفي) .

القدرة[١] ، فلا يتصوَّرُ أن يقولَ : الفعلُ الواقعُ بالقدرة فعلُ ذلك الذات ؛ فإنها أزلية ، وإنّما فعلُهُ نفيُ وجود الذات ، ونفي وجود الذات ليس شيئاً . . فإذنْ ما فعلَ شيئاً .

وإذا صدقَ قولُنا : ما فعل شيئاً . . صدقَ قولنا : إنه لم يستعمل القدرةَ في أمر ألبتةَ ، فبقي كما كان ، ولم يفعل شيئاً[٢] .

دفعُ شبهة الإعدام بالضدِّ

وباطلٌ أن يقالَ : إنَّه يعدمُهُ ضدُّهُ ؛ لأنَّ الضدَّ إن فُرضَ حادثاً . . اندفعَ وجودُه بمضادة القديم ، وكان ذلك أولىٰ من أن ينقطعَ به وجودُ القديم[٣] .

---

(١) في هامش (و) : (فليس ذلك الشيء العدمي وتلك الذات العدمية من أثر القدرة) .

(٢) ليس المراد من هٰذه الإيرادة علىٰ لسان المعتزلي كون المعتزلة يقولون بإعدام الشيء بالقدرة ، بل دفع شبهة ترد علىٰ مذهبهم من أن المعدوم شيء ، والمعتزلة يقولون بأن الأشياء ثابتة بالعدم وليست موجودة بالعدم ؛ لذلك عقد القاضي عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٨/ ٧٤) فصلاً سماه : (فصل في أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدرة) ودفع هٰذه الشبهة بكلام طويل حاصله ما لخصه الإمام الغزالي هنا .

وقال القاضي أيضاً : (إن قدرة القادر لا تتعلق بإعدام الشيء ، وإنما تتعلق بإحداثه ، وقد دللنا من قبل علىٰ أن القادر لا يقدر على الشيء إلا علىٰ طريق الحدوث ، وبينا في فصل مفرد ـ وهو المشار إليه ـ أن القدرة علىٰ إعدام الشيء لا تصح) . « المغني » (١١/ ٤٤٢) .

(٣) في حاشية (و) : (وكان ذلك أولىٰ بالانقطاع . . .) والفناء بالضد هو قول المعتزلة ؛ قال عبد الجبار : (قد ثبت أن الباقي لا ينتفي مع جواز الوجود عليه إلا بضد ، أو ببطلان ما يحتاج إليه في الوجود والبقاء ؛ لأنه متىٰ لم يحدث ما ذكرناه . . لم يكن بأن ينتفي أولىٰ منه بأن يبقىٰ ، ويستمر له الوجود ، فإذا صح ذلك وثبت في الجواهر أنه لا يجوز البقاء عليها ، وأنه لا حال يشار إليها إلا ويجوز أن تبقىٰ إليه ، وثبت أنه لا يحتاج في وجودها إلىٰ غيرها ، لأن الشيء إنما يحتاج إلىٰ غيره إذا كان حالاً فيه ، فأما علىٰ خلاف هٰذا الوجه . . إنه لا يحتاج الشيء إلىٰ غيره ، وإن صح حاجة الشيء إلىٰ غيره متىٰ تعلق الحكم الموجب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد ، وقد علمنا أن هٰذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكماً لغيرها ، فإذا صحَّ ذلك . . ثبت أن انتفاءها لا يكون إلا بضدٍّ) . « المغني » (١١/ ٤٤١) .

ومحالٌ أن يكونَ له ضدٌّ قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمْهُ وقد أعدمَهُ الآن[1] .

دفع شبهة الإعدام بانقطاع أحد شرائط الوجود

وباطلٌ أن يقالَ : انعدم لانعدام شرط وجوده ؛ فإن الشرطَ إنْ كان حادثاً . . استحالَ أن يكونَ وجودُ القديم مشروطاً بحادث ، وإن كان قديماً . . فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط ، فلا يتصور عدمُهُ[2] .

تحريجة : فكيف تفنى الحوادث؟

فإنْ قيل : فبماذا تفنىٰ عندكم الجواهرُ والأعراض ؟

قلنا : أمّا الأعراضُ : فبأنفُسِها ، ونعني بقولنا : (بأنفسها) أن ذواتَها لا يتصوَّرُ لها بقاءٌ .

ويُفهَمُ المذهب فيه : بأن يفرض في الحركة ، فإنَّ الأكوانَ المتعاقبةَ في أحيانٍ متواصلة لا توصف بأنها حركاتٌ إلا بتلاحقِها علىٰ سبيل دوام التجدُّدِ ودوام الانعدام ؛ فإنها إن فُرِضَ بقاؤُها . . كانت سكوناً لا حركة ، فلا يُعقَلُ ذاتُ الحركة ما لم يعقل معها العدم عَقِيبَ الوجود ، وهـٰذا يفهمُ في الحركة بغير برهان[3] .

وأمّا الألوانُ وسائرُ الأعراض : إنما يفهمُ بما ذكرناه من أنَّه لو بقي . . لاستحالَ عدمُهُ بالقدرة وبالضدِّ كما سبق في القديم ، ومثلُ هـٰذا العدمِ محالٌ في حق الله تعالىٰ ؛ فإنا بيَّنَّا قدمَهُ أولاً ، واستمرارَ وجوده فيما لم يزل ، فلم يكن من ضرورة وجودِ حقيقته فناؤُهُ عقيبَهُ كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقةً[4] أن تفنىٰ عقيب الوجود .

---

(1) في حاشية (و) : (لما عرف من أن الضدين لا يجتمعان ولا يرتفعان) .
(2) إذ كلٌّ منهما قديم علىٰ هـٰذا الفرض ، وما ثبت قدمه استحال عدمه .
(3) فبقاؤها علىٰ ما هي عليه في اللحظة الماضية مع حركتها في هـٰذه اللحظة محالُ التصور ؛ لأن بقاءها دليل علىٰ سكونها ، ونحن نشاهد حركتها . . فانتفىٰ سكونها وثبت تجددها ، فالأعراض إذنْ لا تبقىٰ زمانين ، بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد .
(4) في (و) : (الحركة حركة) .

وأما الجواهرُ : فانعدامها بألا تخلقَ فيها الحركة والسكون[1] ، فينقطع شرط وجودها ، ولا يعقل بقاؤُها .

* * *

(١) أي : يقطع عنها المدد ، فتنعدم بنفسها ؛ كالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت.. انطفأت بنفسها ، هٰذا ما ذهب إليه الإمام الأشعري رحمه الله تعالىٰ . انظر « حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد » (ص ١٢١) .

الدعوى الرابعة

صانعُ العالم ليس بجوهر

ندعي : أنَّ صانعَ العالم ليس بجوهر متحيِّزٍ ؛ لأنه ثبتَ قدمُه ، ولو كان متحيزاً . . لكان لا يخلو عن الحركة عن حيِّزِهِ أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث . . فهو حادثٌ كما سبق[1] .

تخريجة : فكيف القول بمن سماه جوهراً ولم يعتقده متحيزاً؟

فإن قيل : فبمَ تنكرون علىٰ من يسميه جوهراً ولا يعتقدُهُ متحيزاً[2] ؟

قلنا : العقلُ عندنا لا يوجبُ الامتناعَ من إطلاق الألفاظ ، وإنما يمنعُ عنه : إما لحقِّ اللغة ، وإما لحقِّ الشرع .

أما حقُّ اللغة : فذلك إذا ادعىٰ أنَّه موافق لوضع اللسان . . فيبحثُ عنه ، فإن ادعىٰ واصفُهُ به أنَّه اسمه على الحقيقة ؛ أي : واضعُ اللغة وضعَهُ له . . فهو كذب على اللسان[3] .

---

(١) انظر برهان الدعوى الأولىٰ (ص ٩١) .

(٢) أي : ما هو سبب إنكاركم على النصارىٰ والفلاسفة حين أطلقوا لفظ (الجوهر) على الله تعالى ؟ فالضمير في (يسميه) عائد على الله سبحانه ، وتصدىٰ للردِّ على النصارىٰ بتفصيل إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالىٰ . انظر « الإرشاد » (ص ٤٦) ، و« تهافت الفلاسفة » (ص٧٩) .

فإن رأينا بعض المحققين من علماء أهل السنة ـ كالفخر الرازي رحمه الله ـ يجوِّز إطلاق هـٰذا اللفظ عليه سبحانه . . فهـٰذا محمول علىٰ تفسير الجوهر : الموجود والغني عن محل يحل فيه ، المشتق لفظه من الجهارة التي هي الجلاء والوضوح ، والله تعالىٰ ـ علىٰ هـٰذا التفسير للجوهر ـ أولىٰ موجود بهـٰذا اللفظ . انظر « المطالب العالية من العلم الإلهي » (٢/ ١١٥ـ ١١٦) .

ولا يفوتنَّ القارىء الكريم أن هـٰذا التجويز من باب إطلاق هـٰذا اللفظ عليه فقط ، وإلا . . فإن الفخرَ نفسه رحمه الله نفى الجوهرية عنه سبحانه في « المطالب العالية » (٢/ ٣٥) .

(٣) إذ لم يسمع عن أهل اللسان هـٰذه التسمية لهـٰذا المسمىٰ ؛ لذلك كان هـٰذا القول افتراء علىٰ أهل الاحتجاج للسان . انظر « الإرشاد » (ص٤٧) .

وإنْ زعمَ أنه استعارةٌ . . نُظِرَ إلى المعنى الذي به شاركَ المستعارَ منه : فإنْ صلحَ للاستعارة . . لم ينكرْ عليه بحقِّ اللغة ، وإن لم يصلحْ . . قيل له : أخطأت على اللغة ، ولا يستعظمُ ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يُبْعِدُ في الاستعارة ، والنظرُ في ذلك لا يليقُ بمباحث العقول[١] .

وأما حقُّ الشرع وجوازُ ذلك وتحريمُهُ : فهو بحثٌ فقهيٌّ يجب طلبُهُ على الفقهاء ؛ إذ لا فرقَ بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظِ من غير إرادةِ معنىً فاسد ، وبين البحثِ عن جواز الأفعال ، وفيه رأيان :

رأيان في إطلاق الأسماء عليه سبحانه التي لم يرد بها السمع

إما أن يقالَ : لا يطلقُ اسمٌ في حقِّ الله تعالىٰ إلا بالإذن[٢] ، وهـٰذا لم يردْ فيه إذنٌ ؛ فيحرم .

وإما أن يقال : لا يحرمُ إلا بالنهي ، وهـٰذا لم يردْ فيه نهيٌ ، فينظرُ : فإن كان يوهم خطأً . . فيجب الاحترازُ منه ؛ لأنَّ إيهامَ الخطإِ في صفات الله تعالىٰ حرامٌ ، وإن لم يوهمْ خطأً . . لم نحكمْ بتحريمه ، وكلا الطريقين محتملٌ ، ثم الإيهامُ يختلفُ باللغاتِ وعاداتِ الاستعمال ، فربَّ لفظٍ يوهمُ عند قوم ، ولا يوهمُ عند غيرهم .

* * *

---

(١) أي : استعمال الاستعارات لا يناسب هـٰذه العلوم الأصولية المنضبطة ، ومكانه يجمُل في كتب الأدب ونحوها .

(٢) كما فصل القولَ المؤلفُ رحمه الله تعالىٰ في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٤٨) ، والفخر الرازي رحمه الله تعالىٰ في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص ٤٠) .

الدّعوى الخامسة

صانعُ العالم ليس بجسم

ندعي : أنَّ صانعَ العالم ليس بجسم ؛ لأنَّ كلَّ جسم فهو مؤلف من جوهرين متحيِّزين[1] ، وإذا استحالَ أنْ يكون جوهراً . . استحالَ أن يكونَ جسماً .

ونحن لا نعني بالجسم إلا هٰذا ، فإن سمّاهُ مسمٍّ جسماً ولم يردْ هٰذا المعنىٰ . . كانت المضايقةُ معه لحقِّ اللغة ، أو لحقِّ الشرع ، لا لحقِّ العقل ؛ فإنَّ العقلَ لا يحكمُ في إطلاق الألفاظ ونظمِ الحروف والأصوات التي هي اصطلاحاتٌ .

ولأنّه لو كان جسماً . . لكان مقدَّراً بمقدار مخصوص ، يجوزُ أن يكون أصغرَ منه أو أكبر ، ولا يترجَّحُ أحدُ الجائزين على الآخر إلا بمخصِّص ومرجّح كما سبق ، فيفتقرُ إلىٰ مخصِّص يتصرَّف فيه ، فيقدِّرُهُ بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعاً لا صانعاً ، ومخلوقاً لا خالقاً .

* * *

---

(١) في (د) : (وأقل الأجسام ما تألف من جوهرين) .

الدعوى السادسة

صانع العالم ليس بعرض

ندعي : أنّ صانعَ العالم ليس بعَرَضٍ ؛ لأنَّا نعني بالعرض : ما يستدعي وجودُهُ ذاتاً يقومُ به ، وذلك الذاتُ جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجبَ الحدوث . . كان الحالُّ فيه أيضاً حادثاً لا محالةَ ؛ إذ بطل انتقال الأعراض[1] .

وقد بيَّنا أن صانعَ العالم قديمٌ ، فلا يمكنُ أن يكونَ عرضاً ، وإن فُهِمَ من العرض ما هو صفةٌ لشيء من غير أن يكونَ ذلك الشيءُ متحيزاً . . فنحن لا ننكر وجودَ هٰذا ، فإنّا نستدلُّ علىٰ صفات الله تعالىٰ .

نعم ؛ يرجعُ النزاع إلىٰ إطلاق اسم الصانع والفاعل ، فإن إطلاقَهُ على الذات الموصوفةِ بالصفات . . أَوْلَىٰ من إطلاقه على الصفات .

فإذا قلنا : الصانعُ ليس بصفة . . عَنَيْنا به أنَّ الصنعَ مضافٌ إلى الذات التي تقومُ بها الصفاتُ ، لا إلى الصفات ؛ كما أنَّا إذا قلنا : النجّارُ ليس بعرض ولا صفة . . عَنَيْنا به أن صنعةَ النجارة غيرُ مضافة إلى الصفات ، بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتىٰ يكون صانعاً ، فكذا القول في صانع العالم .

وإن أرادَ المنازعُ في تسميته بالعرض أمراً غيرَ الحالِّ في الجسم ، وغيرَ الصفة القائمةِ بالذات . . كان الحقُّ في منعه لِلُّغة أو الشرع ، لا للعقل .

* * *

---

(١) كما سبق بيانه ، انظر (ص ٩٥) ونفي العرضية عنه سبحانه من باب إحكام نفي الحدوث .

الدعوى السابعة

صانع العالم ليس في جهة مطلقاً

ندعي : أنَّه ليس في جهة مخصوصةٍ من الجهات الستِّ[1] ، ومن عرفَ معنىٰ لفظِ الجهة ، ومعنىٰ لفظِ الاختصاص . . فَهِمَ قطعاً استحالةَ الجهات علىٰ غير الجواهرِ والأعراض ؛ إذ الحيِّزُ معقولٌ ؛ وهو الذي يختصُّ الجوهرُ به ، ولكنَّ الحيزَ إنما يصير جهةً إذا أضيف إلىٰ شيء آخرَ متحيِّزٍ .

والجهات ستٌّ : فوقٌ ، وأسفلُ ، وقدَّامٌ ، وخلفٌ ، ويمينٌ ، وشمالٌ .

فمعنىٰ كونِ الشيءِ فوقنا : هو أنَّه في حيِّزٍ يلي جانبَ الرأس ، ومعنىٰ كونِهِ تحتنا : أنَّه في حيز يلي جانبَ الرِّجْل ، وكذا سائرُ الجهات ، فكلُّ ما قيل فيه : إنَّه في جهة . . فقد قيل : إنَّه في حيِّزٍ مع زيادةِ إضافةٍ .

معنى كون الشيء في حيز

وقولُنا : الشيءُ في حيِّزٍ . . يعقلُ بوجهين :

أحدهما : أنَّه يختصُّ به ، بحيث يَمنعُ مثلَهُ من أن يوجدَ بحيث هو ، وهـٰذا هو الجوهرُ .

والآخر : أن يكون حالاً في الجوهر ؛ فإنه قد يقال : إنَّه بجهة ، ولكنْ بطريق التبعية للجوهر ، فليس كونُ العرض في جهة ككون الجوهر ، بل الجهةُ للجوهر أَوْلَىٰ ، وللعرض بالتبعية للجوهر ، فهـٰذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة .

فإنْ أراد الخصمُ أحدَهما . . دلَّ علىٰ بطلانه ما دلَّ علىٰ بطلان كونِهِ جوهراً أو عرضاً ، وإنْ أرادَ أمراً غيرَ هـٰذا . . فهو غيرُ مفهوم[2] ، فيكونُ

---

(١) وهي نسبة هـٰذا الشيء المتحيز لآخر مثله ، فلولاه . . لا تفهم الجهة .
(٢) أي : المعنى الذي أراده الخصمُ لا يُفهِمُهُ هـٰذا اللفظ .

الحقُّ في إطلاق لفظه المنفكِّ عن معنىً مفهوم للُّغة والشرع[1] ، لا للعقل .

تحريجة : اريد بالجهة غير ما فسرتموه

فإن قال الخصم : أنا أريدُ بكونِهِ بجهة معنىً سوىٰ هـٰذا ، فلِمَ تنكرُهُ ؟

فأقول : أما لفظُكَ : فإنما أنكرُهُ من حيث إنَّه يوهِمُ المفهومَ الظاهرَ منه ، وهو ما يعقلُ للجوهر والعرض ، وذلك كذب على الله تعالىٰ .

وأما مرادُكَ منه : فلست أنكرُهُ ؛ فإن ما لا أفهمُهُ كيف أنكره ؟! وعساكَ تريدُ به : علمَهُ وقدرتَهُ ، وأنا لا أنكرُ كونَهُ بجهة علىٰ معنىٰ أنه عالمٌ وقادرٌ[2] .

نظرية أمان اللغة

فإنك إذا فتحت هـٰذا الباب ؛ وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظُ له ويدلُّ عليه في التفاهم . . لم يكنْ لما تريد به حصرٌ[3] ، فلا أنكرُهُ ما لم تعربْ عن مرادك بما أفهمُهُ من أمر يدلُّ على الحدوث ، فإنَّ كلَّ ما يدلُّ على الحدوث فهو في ذاته[4] محالٌ .

ويدلُّ أيضاً علىٰ بطلان القول بالجهة : أن ذلك يطرق الجوازَ إليه ، ويُحوِجُهُ إلىٰ مخصِّصٍ يخصِّصُهُ بأحد وجوه الجواز ، وذلك محالٌ من وجهين :

أحدهما : أنَّ الجهةَ التي تختصُّ به لا تختصُّ به لذاته ؛ فإن سائرَ الجهات متساويةٌ بالإضافة إلىٰ قابل الجهةِ ، فاختصاصُهُ ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته ، بل هو جائز ، فيحتاج إلىٰ مخصِّصٍ يخصِّصُهُ ،

---

(١) وهما يردّان هـٰذا ولا يرتضيانه .
(٢) أي : إن أراد الخصم بلفظ الجهة معنى العلم والقدرة .
(٣) وهو ما يعبر عنه بنظرية (أمان اللغة) ، فلو تشهّىٰ كلُّ واحد وضْعَ معنىً أو معانٍ لأيّ لفظ دون تواضع ، أو اصطلاح بيِّن ، أو انضباط بياني . . لفقدنا الأمان في فهم المعاني ، ولادّعَىٰ كل واحد ما يشاء ، وفقدنا صلة التخاطب! .
(٤) أي : في ذات الله عز وجل .

ويكونُ الاختصاصُ فيه معنىً زائداً علىٰ ذاته ، وما تطرَّقَ الجوازُ إليه . . استحالَ قدمُهُ ، بل القديمُ عبارةٌ عما هو واجبُ الوجود من جميع الجهات[1] .

تحريجة: إنما اختصَّ بالفوقية لأنها أشرف الجهات

فإن قيل : اختصَّ بجهة فوقٍ لأنها أشرفُ الجهات .

قلنا : إنما صارت الجهةُ جهةَ فوقٍ بخلقه العالمَ في هٰذا الحيِّزِ الذي خلقَهُ ، فقبلَ خلقِ العالمِ لم يكن فوقٌ ولا تحتٌ أصلاً ؛ إذ هما مشتقان من الرأس والرِّجْل ، ولم يكنْ إذ ذاك حيوانٌ فتسمى الجهةُ التي تلي رأسَهُ فوقاً ، والمقابل له تحتاً .

الوجه الثاني : أنَّه لو كان بجهة . . لكانَ محاذياً لجسمِ العالم ، وكلُّ محاذٍ : فإما أن يكونَ أصغرَ منه ، وإما أكبرَ ، وإما مساوياً ، وكلُّ ذلك يوجب التقديرَ بمقدار ، وذلك المقدارُ يجوزُ في العقل أن يفرضَ أصغرَ منه أو أكبر ؛ فيحتاجُ إلىٰ مقدِّرٍ ومخصِّصٍ .

تحريجة: فهل العرض مقدر؟

فإن قيل : لو كان الاختصاصُ بالجهة يوجب التقدير . . لكانَ العَرَضُ مقدراً ؟

قلنا : العرضُ ليس في جهة بنفسه ، بل بتبعيَّةِ الجوهر ، فلا جرمَ هو أيضاً مقدَّرٌ بالتبعية ؛ فإنَّا نعلم أنَّه لا توجدُ عشرةُ أعراضٍ متماثلة في عشرة جواهرَ[2] ، ولا يتصوَّرُ أن تكون في عشرين ، فتَقَدُّرُ الأعراضِ بالعشرة لازمٌ بطريق التبعية لتقدُّرِ الجواهرِ ، كما لزم كونُهُ بجهة بطريق التبعيَّة .

تحريجة: فلِمَ تتجهُ الأكف إلى السماء؟ وكيف تفهمون حديث الجارية؟

فإن قيل : فإنْ لم يكن مخصوصاً بجهةِ فوقٍ . . فما بالُ الوجوهِ والأيدي ترفعُ إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً ؟ وما بالُهُ صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصدَ إعتاقَها ، وأراد أن يستبينَ[3] إيمانَها : « أينَ اللهُ ؟ »

---

(1) أي : من جميع الوجوه ، لا يحتمل الجواز بتاتاً .

(2) كذا في (أ) ، وسقطت (متماثلة) من باقي النسخ .

(3) وفي (ب) و(د) : (يستيقن) .

فأشارت إلى السماء ؛ فقال : « إنَّها مؤمنةٌ »[١] ؟

فالجواب عن الأول : أنَّ هٰذا يضاهي قولَ القائل : إن لم يكن الله في الكعبةِ وهي بيتُهُ . . فما بالُنا نحجُّهَا ونزورُهَا ؟ وما بالُنا نستقبلُهَا في الصلاة ؟ وإن لم يكنْ في الأرض . . فما بالُنا نتذلَّلُ بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟

فهم المراد من التوجه وتعليله

هٰذا هذيانٌ ، بل يقال : قصدُ الشرع من تعبُّدِ الخلق باستقبال الكعبةِ في الصلوات ملازمةُ الثبوت في جهة واحدة ؛ فإنَّ ذلك ـ لا محالةَ ـ أقربُ إلى الخشوع وحضورِ القلب من التردُّدِ على الجهات .

ثم لمّا كانت الجهاتُ متساويةً من حيث إمكانُ الاستقبال . . خصَّصَ الله تعالىٰ بقعةً مخصوصة بالتشريف والتعظيم ، وشرَّفها بالإضافة إلىٰ نفسه ، واستمالَ القلوبَ إليها بتشريفه ؛ ليثيب على استقبالها[٢] .

وكذلك السماءُ قبلةُ الدعاء ؛ كما أنَّ البيتَ قبلةُ الصلاة ، والمعبودُ بالصلاة والمقصودُ بالدعاء منزَّهٌ عن الحلول في البيت والسماء .

لطيفة في سر التوجه للسماء

ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سِرٌّ لطيف يعزُّ من يتنبَّهُ لأمثاله[٣] ، وهو أنَّ نجاةَ العبد وفوزَهُ في الآخرة بأنْ يتواضعَ لله في نفسِهِ ، ويعتقدَ التعظيمَ لربِّهِ تعالىٰ .

والتواضعُ والتعظيم عملُ القلب ، وآلتُهُ العقلُ ، والجوارحُ إذنْ إنما استعملتْ لتطهيرِ القلب وتزكيتِهِ ؛ فإنَّ القلبَ خُلِقَ خلقَهُ يتأثَّرُ بالمواظبة علىٰ أعمال الجوارح[٤] ، كما خلقت الجوارحُ متأثرةً بمعتقدات القلوب ، ولما كان المقصود أن يتواضعَ في نفسه بعقله وقلبه ؛ بأن يعرفَ قدْرَهُ ليعرفَ بخِسَّة

---

(١) سيأتي تخريج الحديث والكلام عنه تعليقاً عند الجواب عن هٰذه الشبهة .
(٢) في (د) : (ليثبت القلوب علىٰ) .
(٣) يعزُّ : يندر ، فهو أمر عزيز ؛ أي : نادر نفيس .
(٤) جملة (يتأثر) حالية ؛ أي : خلق خلقه متأثراً . . ، كما خلقت الجوارح متأثرةً بمعتقدات القلوب .

رتبته في الوجود جلالَ الله تعالىٰ وعلوَّهُ[1] .

وكان من أعظم الأدلَّة علىٰ خسَّتِهِ الموجبة لتواضعه.. أنه مخلوقٌ من تراب ، كُلِّفَ أن يضعَ على التراب الذي هو أذلُّ الأشياء وجهَهُ الذي هو أعزُّ الأعضاء ؛ ليستشعرَ قلبُهُ التواضعَ بفعل الجبهة في مماسَّتِها الأرضَ ، فيكونَ البدنُ متواضعاً في جسمِهِ وشَخصِهِ وصورتِهِ بالوجه الممكن فيه ، وهو معانقةُ التراب الوضيعِ الخسيس ، ويكونَ العقلُ متواضعاً لربِّه بما يليق به ، وهو معرفةُ الضَّعَةِ وسقوطِ الرتبة وخسَّةِ المنزلة عند الالتفافِ إلىٰ ما خُلِقَ منه .

فكذلك التعظيمُ لله تعالىٰ وظيفةٌ على القلب فيها نجاتُهُ ، وذلك أيضاً ينبغي أن تُسْتَشْرَكَ فيه الجوارحُ بالقدْر الذي يمكنُ أن تحملَ الجوارحُ عليه .

وتعظيمُ القلب.. بالإشارة إلىٰ علوِّ الرتبة علىٰ طريق المعرفةِ والاعتقاد ، وتعظيمُ الجوارح.. بالإشارة إلىٰ جهة العلوِّ الذي هو أعلى الجهات ، وأرفعُها في الاعتقادات ؛ فإن غايةَ تعظيمِ الجارحة استعمالُها في الجهات ، حتىٰ إن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصحَ الإنسانُ عن علوِّ رتبةِ غيرِه وعِظَمِ ولايته فيقولُ : أمرُهُ في السماء السابعة ، وهو إنما ينبِّهُ علىٰ علوِّ الرتبة ، ولكن يستعيرُ له علوَّ المكان ، وقد يشيرُ برأسه إلى السماء في تعظيم من يريدُ تعظيمَ أمره ؛ أي : أمرُهُ في السماء ؛ أي : في العلو ، وتكون السماءُ عبارةً عن العلو .

فانظرْ كيف تلطَّفَ الشرعُ بقلوب الخلق وجوارحِهم في سياقها إلىٰ تعظيم الله تعالىٰ ، وكيف جَهِلَ من قلَّتْ بصيرتُهُ ولم يلتفتْ إلا إلىٰ ظاهر الجوارح والأجسام ، وغَفَلَ عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات ، وظَنَّ أنَّ الأصلَ ما يشارُ إليه بالجوارح ، ولم يعرفْ أن المَظِنَّةَ الأولىٰ للتعظيم القلبُ ، وأنَّ تعظيمَهُ باعتقاد علوِّ الرتبةِ ، لا باعتقاد

---

(1) كذا في (و) ، وفي باقي النسخ : (ليعرفَ بخسَّة رتبته في الوجود لجلالِ الله تعالىٰ وعلوِّه) .

علوُّ المكان ؛ وأنَّ الجوارحَ في ذلك خَدَمٌ وأتباعٌ يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بالقدْرِ الممكن فيها ، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارةُ إلى الجهات .

لطيفة أخرى عند الدعاء

فهٰذا هو السرُّ في رفع الوجوه إلى السماء عند قصدِ التعظيم ، وينضاف إليه عند الدعاء أمرٌ آخرُ ، وهو أن الدعاءَ لا ينفكُّ عن سؤال نعمة من نِعَمِ الله تعالىٰ ، وخزائنُ نِعمه السماواتُ ، وخُزّانُ أرزاقه الملائكةُ ، ومقرُّهم ملكوتُ السماوات ، وهم الموكَّلون بالأرزاق ، وقد قال اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ والطبعُ يتقاضى الإقبالَ بالوجه إلى الخزانة التي هي مقرُّ الرزق المطلوب ، فطلاّبُ الأرزاق من الملوك إذا أُخْبروا بتفرقة الأرزاق علىٰ باب الملك[1] . . مالتْ وجوهُهُم وقلوبهم إلىٰ جهة الخِزانة وإن لم يعتقدوا أنَّ الملكَ في الخزانة ، فهٰذا هو محرِّكُ وجوه أربابِ الدين إلىٰ جهة السماء طبعاً وشرعاً .

وأما العوام . . فقد يعتقدون أنَّ معبودَهم في السماء ، فيكون ذلك أحدَ أسباب إشارتِهم إلى السماء ، تعالىٰ ربُّ الأربابِ عما اعتقدَهُ الزائغون علوّاً كبيراً .

الكلام على حديث الجارية

وأمّا حكمُهُ بالإيمانِ للجارية لمّا أشارتْ إلى السماء[2] : فقد انكشفَ به

---

(١) كذا في (د) ، وفي غيرها من النسخ : (الخزانة) .

(٢) اختلفتْ روايةُ هٰذا الحديث ، فمن مصرِّح بالقول ، ومن مؤكد للإشارة ، ومن محتمل لكليهما ، والرواية التي ذكرها المؤلف الإمام رحمه الله تعالىٰ هنا هي رواية الإشارة ، وعليها تحمل باقي الروايات إن ثبت اتحاد الحادثة والحال هٰذه .

وسبب الإشارة دون القول : أن هٰذه الجارية كانت خرساء كما سيأتي بيانه .

والحديث بلفظ الإشارة رواه أحمد (٢/ ٢٩١) ، وأبو داوود (٣٢٨٤) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٧/ ٣٨٨) تحت عنوان : باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلّت .

ولفظ الحديث : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء ، فقال : يا رسول الله ؛ إنَّ عليَّ عتق رقبة مؤمنة ؟ فقال لها :

=

أيضاً ؛ إذ ظهرَ أنْ لا سبيلَ للأخرس إلىٰ تفهيم علوِّ الرتبةِ إلا بالإشارة إلىٰ جهة العلو ، فقد كانت خرساءَ كما حكي ، وقد كان يُظنُّ بها أنها من عبدة الأوثان ، وممَّن تعتقدُ إلـٰهها في بيت الأصنام ، فاستُنطقتْ بمعتقدها ، فعرَّفَتْ بالإشارة إلى السماء أنَّ معبودَها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقدُهُ أولـٰئك[1] .

=

« أين الله ؟ » فأشارت إلى السماء بإصبعها ، فقال لها : « فمن أنا ؟ » فأشارت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى السماء ؛ تعني : أنت رسول الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها ؛ فإنها مؤمنة » .

ورواه مسلم (٥٣٧) بلفظ : (قالت : في السماء . . . قالت : أنت رسول الله) .

وثمَّة رواية مجوّدة عند البيهقي في « السنن الكبرىٰ » ، وعند مالك مرسلاً (٢/ ٧٧٧) ، وجعلها الشيخ شعيب الأرنؤوط اللفظ الصحيح لهـٰذا الحديث في تعليقه على المسند (٧٩٠٦) يحسن إيرادها ، وهي : فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أتشهدين أن لا إلـٰه إلا الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتشهدين أن محمداً رسول الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتوقنين بالبعث بعد الموت ؟ » قالت : نعم ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها » .

وهـٰذه الرواية يمكن حملها علىٰ أنها خرساء دون تكلف ، وتعليل الإمام الآتي يتوجه علىٰ هـٰذه الرواية وعلىٰ غيرها .

(١) ففُهم إذن من إشارتها إلى السماء علوُّ رتبة معبودها أن تحيط به الجهات كالموجود في بيوت الأصنام ، وعُلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سألها عن ذلك ورضي منها ما أشارت لكونها خرساء ليس إلا ، ولم يرد عنه ـ وحاشاه ـ صلى الله عليه وسلم أنه كان يمتحن إيمان الناس بهـٰذا أبداً .

وبما أن هـٰذا الحديث أقوىٰ شبهة للخصم . . تجدر الإشارة إلىٰ مزيد من بيانه ورفع إشكاله :

فيقال لصاحب الشبهة أو للحشوي المشبه : كما أثبت صفة العلو والفوق . . وجب إثبات صفة الأمام ؛ وذلك للحديث الصحيح الذي رواه البخاري (٤٠٦) : « إذا كان أحدكم يصلي . . فلا يبصق قِبَلَ وجهه ؛ فإن الله قِبلَ وجهه إذا صلىٰ » ، وفي رواية : « إن ربّه بينه وبين القبلة » .

بل إن هـٰذا الحديث أولىٰ بإثبات صفة الأمام من حديث الجارية ؛ لأن حديث الجارية الإثبات حاصل بالإشارة ، وهـٰذا مصرح بالقول ، والتصريح به مقدم عند علماء الأصول على الإشارة .

وحاشاه سبحانه وتعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ، والمشكلة ـ كما قال المؤلف رحمه الله ـ لا ترفع إلا بفهم معنى الجهة ، وما ورد من هـٰذه النصوص ـ كما قال ابن عبد البر

=

تحـريجـة: فكيـف يكون موجوداً وهو خلوٌ عن جهة؟

فإن قيل : فنفيُ الجهة مُؤدٍّ إلىٰ محال ؛ وهو إثباتُ موجود تخلو عنه الجهاتُ الستُّ ، ويكون لا داخلَ العالم ولا خارجَهُ ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، وذلك محالٌ ؟

=

رحمه الله ـ فالمراد به تعظيم الشأن .

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ : (وفيه الرد علىٰ من زعم أنه على العرش بذاته ، ومهما تؤوّل به هـٰذا . . جاز أن يتأول به ذاك) . « فتح الباري » (١/٥٠٨) .

وكل هـٰذه النصوص من المتشابه ، ويجب حمل المتشابه على المحكم ؛ كقوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ .

وقال الإمام النووي في حديث الجارية هـٰذا : (هـٰذا الحديث من أحاديث الصفات ، وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان ؛ أحدهما : الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء وتنزيهه عن سمات المخلوقات ، والثاني : تأويله بما يليق به ، فمن قال بهـٰذا . . قال : كان المراد امتحانها : هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده ، وهو الذي إذا دعاه الداعي . . استقبل السماء كما إذا صلى المصلي . . استقبل الكعبة ، وليس ذلك لأنه منحصر في السماء ، كما أنه ليس منحصراً في جهة الكعبة) . « شرح صحيح مسلم » (٥/٢٤) .

قال القاضي عياض : (لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالىٰ في السماء ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ ونحوه . . ليست علىٰ ظاهرها ، بل متأولة عند جميعهم . . .) إلىٰ أن قال رحمه الله : (ويا ليت شعري ؛ ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم علىٰ وجوب الإمساك عن الفكر في الذات كما أمروا ؟! وسكتوا لحيرة العقل واتفقوا علىٰ تحريم التكييف والتشكيل ، وأن ذلك من وقوفهم وحيرتهم غير شك في الوجود أو جهل بالموجود ، وغير قادح في التوحيد) . « الإكمال » (٢/٤٦٥)

أما أن يفتن الناس بمثل هـٰذا ويمتحن إيمانهم وعقيدتهم بسؤالهم : أين الله ؟ . . فهـٰذا ما لا يرضاه المنصفون الذين يحرصون علىٰ نزع فتائل الشُّبه ، وما أشبه هـٰذا بفعل المبتدعة من المعتزلة حينما كانوا يسألون الأئمة عن خلق كلام الله ليثبت إيمانهم عندهم .

وحينما سُئل صلى الله عليه وسلم : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ . . قال : « كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء » . قال الإمام الترمذي راوي الحديث (٣١٠٩) : قال يزيد بن هارون : أي : ليس معه شيء ، قال الترمذي : وهـٰذا حديث حسن .

وثمة كلام طيب للإمام ابن فورك حول هـٰذا الحديث في « مشكل الحديث وبيانه » (ص ١٥٩) والعلامة ابن خلدون في « تاريخه » (١/٦٠٥) ، والكلام في حديث الجارية طويل الذيل ، لا يناسبه حجم « الاقتصاد » .

قلنا : مسلَّمٌ أنَّ كلَّ موجود يقبل الاتصالَ بجهةٍ فوجودُهُ لا متصلاً ولا منفصلاً محالٌ ، وأنَّ كلَّ موجود يقبل الاختصاص بجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محالٌ .

وأما موجودٌ لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة.. فخلوُّهُ عن طرفي النقيض غيرُ محال ، وهو كقول القائل : يستحيلُ موجودٌ لا يكون عاجزاً ولا قادراً ، ولا عالماً ولا جاهلاً ؛ فإن أحد المتضادَّين لا يخلو الشيء عنه ؛ فيقال له : إنْ كان ذلك الشيءُ قابلاً للمتضادَّين.. فيستحيلُ خلوُّهُ عنهما ، وإن كان غيرَ قابلٍ لهما.. لا يستحيلُ خلوُّهُ عنهما ، كما الجماد[1] الذي لا يقبلُ واحداً منهما ؛ لأنَّه فَقَدَ شرطَهُما ؛ وهو الحياة ، فخلوُّهُ عنهما ليس بمحال ، فكذلك شرطُ الاتصال والاختصاص بالجهات التحيُّزُ والقيامُ بالمتحيِّز ، فإذا فُقِدَ هـٰذا.. لم يستحل الخلوُّ عن متضادَّاتِهِ ، فيرجع النظر إذنْ إلىٰ أنَّ موجوداً ليس بمتحيِّزٍ ولا هو في متحيِّز ، بل هو فاقدٌ شرطَ الاتصال والانفصال.. هل هو محالٌ أم لا ؟

فإنْ زعمَ الخصمُ أنَّ ذلك محالٌ وجودُهُ.. فقد دلَّلْنا عليه بأنه : مهما بان أنَّ كلَّ متحيِّزٍ حادثٌ ، وأنَّ كلَّ حادث يفتقرُ إلىٰ فاعل ليس بحادث.. فقد لزمَ بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوتُ موجود ليس بمتحيِّزٍ .

أمّا الأصلان.. فقد أثبتناهُما[2] ، وأما الدعوى اللازمةُ منهما.. فلا سبيلَ إلىٰ جحدِها مع الإقرارِ بالأصلين .

تحريجة: أنتم تدعون موجوداً غير مفهوم

فإنْ قال الخصمُ : إنّ مثلَ هـٰذا الموجودِ الذي ساق دليلُكُم إلىٰ إثباته غيرُ مفهوم .

فيقال له : ما الذي أردت بقولك : (غير مفهوم) ؟

فإنْ أردت بقولك أنَّهُ غيرُ متخيَّلٍ ، ولا متصوَّرٍ ، ولا داخلٍ في الوهم..

---

(١) في (أ) و(و) : (الجدار) .
(٢) انظر (ص ٩١) وما بعدها .

فقد صدقت ؛ فإنه لا يدخلُ في التصوُّر والوهم والخيال إلا جسمٌ له لونٌ وقدْرٌ ، فالمنفكُّ عن اللون والقدْر لا يتصوَّرُهُ الخيالُ ، فإنَّ الخيالَ قد أَنِسَ بالمبصَرات ، فلا يتوهَّمُ الشيءَ إلا علىٰ وفق ما رآه ، ولا يستطيعُ أن يتوهَّمَ ما لا يوافقه .

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول ؛ أي : ليس بمعلوم بدليل العقل . . فهو محالٌ ؛ إذْ قدَّمْنا الدليلَ علىٰ ثبوته ، ولا معنىٰ للمعقول إلا ما اضطرَّ العقلُ إلى الإذعان والتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكنُ مخالفتُهُ ، وقد تحقَّقَ هـٰذا .

تحريجة : فما لا يتصوره الخيال غير موجود

فإنْ قال الخصمُ : فما لا يُتصوَّرُ في الخيال لا وجودَ له ؟

فلنحكمْ بأنَّ الخيالَ لا وجودَ له في نفسه ؛ فإنَّ الخيالَ نفسَهُ لا يدخلُ في الخيال ، والرؤيةُ لا تدخل في الخيال ، وكذا العلمُ والقدرة ، وكذا الصوتُ والرائحةُ ، ولو كلِّفَ الوهمُ أنْ يتحقَّقَ ذاتَ الصوت . . لقدَّرَ له لوناً ومقداراً ، وتصوَّرَهُ كذلك .

وهكذا جميعُ أحوال النفس ؛ من الخجل ، والوَجَل ، والعشق ، والغضب ، والفرح ، والحزن ، والعجب ، فمن يدركُ بالضرورة هـٰذه الأحوالَ من نفسه ، ويسومُ خيالَهُ أن يتحقَّقَ ذاتَ هـٰذه الأحوال ، فيجدُهُ يقصُرُ عنه إلا بتقدير خطإٍ ، ثم يُنكِرُ مع ذلك وجودَ موجود لا يدخلُ في خياله!

فهـٰذا سبيلُ كشفِ الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حدَّ الاختصار ، ولكنَّ المعتقداتِ المختصرة في هـٰذا الفنِّ أراها مشتملةً على الإطناب في الواضحات ، والشروعِ في الزيادات الخارجة عن المهمّات ، مع التساهل في مضائق الإشكالات ، فرأيتُ نقلَ الإطناب من مظانِّ الوضوح إلىٰ مواقع الغموض أهمَّ وأولىٰ .

* * *

الدعوى الثامنة

الله تعالى غيرُ مستقرٍّ على العرش

ندعي : أنَّ الله تعالىٰ منزَّهٌ عن أنْ يوصفَ بالاستقرار على العرش ؛ فإن كلَّ مُتمكِّنٍ علىٰ جسم ومستقرٍّ عليه مُقدَّرٌ لا محالةَ .

فإنَّه إمّا أن يكونَ أكبرَ منه ، أو أصغرَ ، أو مساوياً ، وكلُّ ذلك لا يخلو عن التقدير ، ولأنّه لو جازَ أن يماسَّهُ جسمٌ من هٰذه الجهةِ[1] . . لجازَ أن يماسَّهُ من سائر الجهات ، فيصيرُ محاطاً به ، والخصم لا يعتقدُ ذلك بحال ، وهو لازمٌ علىٰ مذهبه بالضرورة[2] .

لا يستقر على الجسم إلا جسم

وعلى الجملة : لا يستقرُّ على الجسم إلا جسمٌ ، ولا يحلُّ فيه إلا عَرَضٌ ، وقد بان أنَّه تعالىٰ وتقدَّسَ ليس بجسم ولا عرض ، فلا يُحتاجُ إلىٰ إفراد هٰذه الدعوىٰ بإقامة البرهان .

تحريجة: فما معنى الاستواء والنزول؟

فإن قيل : فما معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ؟ وما معنىٰ قوله صلى الله عليه وسلم : « ينزلُ اللهُ تعالىٰ كلَّ ليلةٍ إلى السماءِ الدنيا »[3] ؟

منهج نفيس في فهم أمثال ذلك

قلنا : الكلامُ على الظواهر الواردةِ في هٰذا الباب طويلٌ ، ولكنّا نذكرُ منهجاً في هٰذين الظاهرين يُرشِدُ إلىٰ ما عداهُما ، وهو أنَّا نقول : الناسُ في هٰذا فريقان ؛ عوامُّ ، وعلماءُ .

والذي نراه اللائقَ بعوامِّ الخلق : ألا يخاضَ بهم في هٰذه التأويلات ، بل يُنزَعُ عن عقائدهم كلُّ ما يُوجِبُ التشبيهَ ويدلُّ على الحدوث ، ويحقَّقُ عندهم

---

(١) في (أ) : (لو جاز أن يماسه جسمُ العرش من هٰذه الجهة العليا . . .) .

(٢) فالخصم يقول : (إنه على العرش ، ولا يجوز أن يكون تحته ، أو عن يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه) ، ولكن إقراره بالمماسة للعرش من الجهة العليا جوّز الإحاطة .

(٣) رواه البخاري (١١٤٥) ، ومسلم (٧٥٨) .

أنه موجود ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ، وإذا سألوا عن معاني هـٰذه الآيات.. زُجروا عنها ، وقيل لهم : ليس هـٰذا بعُشِّكم ، فادرجوا عنه ، فلكلٍّ علم رجالٌ[1] .

ويُجاب بما أجابَ به بعضُ السلف حيث سُئل عن الاستواء فقال : الاستواءُ معلومٌ[2] ، والكيفية مجهولة[3] ، والسؤالُ عنه بدعةٌ ، والإيمانُ به واجبٌ[4] .

وهـٰذا ؛ لأنَّ عقولَ العوامِّ لا تتسعُ لقبول المعقولات ، ولا إحاطتَهم باللغات تتَّسعُ لفهم توسُّعاتِ العرب في الاستعارات .

وأما العلماءُ : فاللائقُ بهم تعرُّفُ ذلك وتفهمه ، ولستُ أقولُ : إنّ ذلك فرضُ عين ، إذ لم يردْ به تكليفٌ ، بل التكليفُ التنزيهُ عن كل ما يشبهه بغيره ، فأما معاني القرآن.. فلم يُكلَّف الأعيانُ فهمَ جميعِها[5] .

هـٰذه النصوص وأمثالها ليست من المتشابه ، ورأي المؤلف في تعريف المتشابه

ولكنْ لسنا نرتضي قولَ من يقول[6] : إنَّ ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور ؛ فإنَّ حروفَ أوائل السور ليست موضوعةً باصطلاح سابق

---

(١) هـٰذا هو الواجب ، لا أن تثار مكامن نفوسهم بمثل هـٰذا وهم عنه غافلون ، فإن إثارة ذلك مناهض لفعل السلف رضي الله عنهم ، الذين رأوا بدعية السؤال بكيف مثلاً .

(٢) وفي بعض الروايات : غير مجهول ، والمفاد واحد ؛ وهو ثبوت الاستواء بالخبر المتواتر .

(٣) بل الكيفية مستحيلة ، ومشهور روايات الأثر هو : والكيف غير معقول ؛ أي : لا يمكن إثباته وتصوره ، وقول المؤلف رحمه الله : (مجهولة) بمعنىٰ أنها غير معقولة كما سيبيِّنُ ذلك في شرحه .

(٤) روي هـٰذا الأثر عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها ، وعن ربيعة بن عبد الرحمـٰن ، وعن مالك بن أنس ، وفي بعض روايات ألفاظ مالك : هو كما وصف نفسه ، ولا يقال له : كيف ، وكيف عنه مرفوعٌ .

انظر مجمل الروايات في « الدر المنثور » (٣/ ٤٧٣) ، و« تفسير الطبري » (١/ ٢٣٨) .

(٥) في (د) : (فلم يكلِّف الشرعُ الأعيانَ) .

(٦) انظر « إفاضة الأنوار علىٰ أصول المنار » (ص١١٣) ، و« البحر المحيط » (١/ ٤٥٢) للزركشي .

للعرب للدلالة على المعاني ، ومن نطقَ بحروف أو بكلمات لم يُصطلَحْ عليها . . فواجبٌ أن يكونَ معناه مجهولاً إلىٰ أن يعرفَ ما أرادَ به ، فإذا ذكره . . صارتْ تلك الحروفُ كاللُّغة المخترعةِ من جهتِهِ .

وأما قولُهُ صلى الله عليه وسلم « ينزلُ اللهُ تعالىٰ إلى السماءِ الدنيا » . . فلفظٌ مفهوم ، ذُكِرَ للتفهيم ، وعُلِمَ أنّه يَسبقُ إلى الأفهام منه المعنى الذي وُضِعَ له ، أو المعنى الذي يستعارُ له ، فكيفَ يقال : إنه متشابهٌ ؟! بل هو مخيِّلٌ معنىً خطأً عند الجاهل ، ومُفْهِمٌ معنىً صحيحاً عند العالم ، وهو كقوله تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[1] .

فإنَّه يخيِّلُ عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونِهِ على العرش ، وعند العالم يُفهَمُ أنَّه مع الكلِّ بالإحاطة والعلم .

ومنه : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن »

وكقوله عليه السلام : « قلبُ المؤمنِ بينَ إصبعينِ من أصابعِ الرحمـٰن »[2]

---

(١) اختلف العلماء في حدِّ المتشابه علىٰ أقوال كثيرة ، من أشهرها : ما عَسُر إجراؤه علىٰ ظاهره ، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها : ما احتمل أوجهاً من التأويل ، وهو قول عامة أهل الأصول ، والمتشابه عند المؤلف رحمه الله تعالىٰ : ما لا يفهم معناه ، ولا يكلف العبد فهمه . « المنخول » (١/ ١٧٣) .

وبناءً عليه : لا يرى المؤلف أن آيةَ الاستواء وحديث النزول من المتشابه ، بل إنما يلتبسُ معناه على الجاهل بمرامي كلام العرب وأساليب تعابيرهم ، ومن لم يستوعبْ معنى الجهة ولزومها للتحيز الموجب للحدوث ؛ لذلك : فَهِمَ العالمُ المرادَ من المعية : الإحاطةُ والعلم وما ناسب السياق من التقدير ، وخُيِّل للجاهل حقيقة اللفظ الموجبة للتشبيه المنافي للتنزيه .

وقول المؤلف رحمه الله سبَقَهُ إليه شيخه إمامُ الحرمين الجويني ـ مع وجود الخلاف قديماً كما سبق ـ إذْ قال : (والمعنيُّ بقوله تعالىٰ : ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ مراجعة منكري البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في استعجال الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها ، والمراد بقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ أي : وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذلك قوله تعالىٰ : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾ والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة) . « الإرشاد » (ص٤٢) .

(٢) رواه مسلم (٢٦٥٤) ، ولفظه : « إن قلوب بني آدم كلَّها بين إصبعين من أصابع الرحمـٰن كقلب واحد يصرِّفه حيث يشاء » .

فإنه عند الجاهل يخيِّلُ عضوين مركَّبين من اللحم والعظم والعصب ، مشتملين على الأنامل والأظفار ، نابتين من الكفّ ، وعند العالم يدلُّ على المعنى المستعارِ له دون الموضوع له ، وهو ما كان[1] الإصبع له ، وكأنه سمى الإصبع قدرته[2] ؛ لأنَّ سرَّ الإصبع وروحَهُ وحقيقته هو القدرةُ على التقليب كيفَ يشاء[3] ، كما دلَّت المعيَّةُ في قوله تعالىٰ : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ علىٰ ما تراد المعية له ؛ وهو العلمُ والإحاطة .

ولكنْ من شائع عادة العرب العبارةُ بالسبب عن المسبَّب ، واستعارةُ السبب للمستعار منه .

ومنه : «من تقرب إلي شبراً .. تقربت إليه ذراعاً»

وكقوله تعالىٰ في الحديث القدسي : « مَنْ تقرَّبَ إليَّ شبراً .. تقرَّبْتُ إليه ذراعاً ، ومَنْ أتاني يمشي .. أتيتُهُ هرولةً »[4] ، فإن الهرولةَ عند الجاهل تدلُّ علىٰ نقل الأقدام وشدَّةِ العدْوِ ، وكذا الإتيان يدلُّ على القرب في المسافة ، وعند العاقل يدلُّ على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس ، وهو قربُ الكرامة والإنعام ، وأنَّ معناهُ : أنَّ رحمتي ونعمتي أشدُّ انصباباً إلىٰ عبادي من طاعتهم إليَّ ؛ وهو كما قال تعالىٰ فيما يروىٰ في الخبر : « لقدْ طالَ شوقُ الأبرارِ إلىٰ لقائي ، وأنا إلىٰ لقائِهِمْ لأشدُّ شوقاً »[5] تعالىٰ عمّا يُفهَمُ من معنىٰ لفظِ الشوق بالوضع ؛ فإنه نوعُ ألمٍ ، وحاجةٌ إلى استراحة ،

ومنه : «لأشد شوقاً»

---

(١) في (و) : (يُراد) .

(٢) هٰذه الجملة زيادة من غير (و) .

(٣) قال الإمام النووي حاكياً القول الثاني من أحاديث الصفات : (كما يقال : فلان في قبضتي ، وفي كفّي ، لا يراد به أنه حالٌّ في كفِّهِ ، بل المراد : تحت قدرتي ، ويقال : فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت ؛ أي : أنه مني علىٰ قهره والتصرف فيه كيف شئت) . « شرح صحيح مسلم » (١٦/ ٢٠٤) .

ولا يخفىٰ أن العربي الذي سمع هٰذه الآية مدركٌ لمراميها ، عالم بمرادها ، فلو سمعها في حق مخلوق .. ما أجراها علىٰ ظاهرها ، فكيف هو في حقِّ الخالق سبحانه ؟! وانظر توجيه الحديث كذلك في « أساس التقديس » (ص ١٣٧) .

(٤) رواه البخاري (٧٤٠٥) ، ومسلم (٢٦٧٥) .

(٥) رواه المقدسي في « الترغيب في الدعاء » (ص٥٣) .

وهو عينُ النقْصِ ، ولكنَّ الشوقَ سببٌ لقبولِ المشتاقِ إليه ، والإقبال عليه ، وإفاضة النعم لديه ، فعبَّرَ به عن المسبب كما عبَّر بالغضب والرضا عن إرادة الثواب والعقاب اللَّذَين هما ثمرةُ الغضب والرضا ومسبَّباه في العادة .

ومنه : «الحجرُ الأسودُ يمينُ الله في أرضه»

وكذلك لما قال : « الحجرُ الأسودُ يمينُ الله في أرضه »[1] . . يظنُّ الجاهلُ أنَّه أراد به اليمينَ المقابل للشمال ، الذي هو عضوٌ مركب من لحم ودم وعظم ، منقسم بخمسة أصابع ، ثم إن فتح بصيرته . . علم أنه : إنْ كان على العرش . . فلا يكون يمينه في الكعبة ، ثم لا يكون حجراً أسودَ فيدرك بأدنىٰ مُسْكَةٍ أنه استعير للمصافحة ؛ فإنه أمرَ باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملوك ، فاستعير اللفظ لذلك .

والكاملُ العقل البصير باللغة لا تعظم عنده هـٰذه الأمور ، بل يفهم معانيها على البديهة .

فلنرجعْ إلىٰ معنى الاستواء والنزول :

مناقشةُ معاني الاستواء والخلوص إلى الراجح

أما الاستواء : فهو نسبةُ العرش إليه لا محالةَ[2] ، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه : معلوماً ، أو مراداً ، أو مقدوراً عليه ، أو محلاً مثل محل العرض ، أو مكاناً مثل مستقر الجسم .

ولكن بعض هـٰذه النسب تستحيل عقلاً ، وبعضها لا يصلحُ اللفظُ للاستعارة له ، فإن كان في جملة هـٰذه النسب ـ مع أنه لا نسبة سواها[3] ـ نسبةٌ لا يحيلها العقل ، ولا ينبو عنها اللفظ . . فليعلم أنها المراد .

---

(1) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (٢٧٣٧) ، والطبراني في « الأوسط » (٥٦٣) ، والخطيب في « تاريخ بغداد » (٦/ ٣٢٦) ، وانظر « كشف الخفاء » (١١٠٩) لتجد أن هـٰذا الحديث لا يحتج به ، ولكنها عادة المؤلف في المجاراة والتنزُّل للخصم .

(2) الضمير في (إليه) عائد إلى الله تعالىٰ .

(3) إذ كل التقديرات والتأويلات التي أوردها أهل العلم أو يحتملها العقل . . عائد لما ذكره المصنف رحمه الله تعالىٰ على التحقيق .

أما كونه مكاناً ومحلاً كما هو للجوهر والعرض. . فاللفظ يصلح له ، ولكن العقل يحيله كما سبق .

وأما كونه معلوماً ومراداً. . فالعقل لا يحيله ، ولكن اللفظ لا يصلح له .

وأما كونه مقدوراً عليه ، وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراتها[1] مع أنه أعظم المخلوقات ، ويصلح الاستيلاء عليه ؛ لأنْ يتمدَّحَ به ، وينبَّهَ به علىٰ غيره الذي هو دونه في العظم. . فهـٰذا مما لا يحيله العقل ، ويصلح له اللفظ ، فأخلقْ بأن يكونَ هو المرادَ قطعاً .

أما صلاح اللفظ له. . فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وإنما ينبو عن مثل هـٰذا أفهامُ المتطفلين علىٰ لغة العرب ، الناظرين إليها من بعدٍ ، الملتفتين إليها التفات العرب إلىٰ لسان الترك ، حيث لم يتعلموا منه إلا أوائله !

فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الأمير علىٰ مملكته ؛ حتىٰ قال الشاعر : [من الرجز]

قَـدِ ٱسْتَـوىٰ بِشْـرٌ عَلَـى ٱلْعِـراقِ   مِـنْ غَيْـرِ سَيْـفٍ وَدَمٍ مِهْـراقِ[2]

ولذلك قال بعض السلف[3] : أفهم من قوله : ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ ما فهم من قوله : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ .

مناقشة معاني التنزُّل

وأما قوله صلى الله عليه وسلم تسليماً : « ينزل الله إلى السماء الدنيا ». . فللتأويل فيه مجال من وجهين :

---

(١) في غير (و) : (ومسخراً له) بدل (ومسخراتها) .

(٢) قال الإمام الزبيدي رحمه الله تعالىٰ في « إتحاف السادة المتقين » (٢/١٠٦) : (وهو للبعيث كما قاله ابن عباد ، أو للأخطل كما قاله الجوهري. . . كذا نسبه إسماعيل بن عباد في كتابه « نهج السبيل ») . والبيت ليس في ديوانيهما ، وهـٰذا لا يضرُّ كما لا يخفىٰ علىٰ أهل الحرفة .

(٣) قال إمام الحرمين رحمه الله بعدما ذكر حمل الاستواء على القصد : (وهـٰذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله) . « الإرشاد » (ص ٤١) ، وحكى القول بعينه الإمام الزركشي عن سفيان الثوري كذلك . « البرهان » (٢/٨٩) .

أحدهما : في إضافة النزول إليه ، وأنَّه مجاز ، وبالحقيقة : هو مضافٌ إلىٰ مَلَكٍ من الملائكة ؛ كما قال : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ ، والمسؤولُ بالحقيقة أهلُ القرية ، وهـٰذا أيضاً من المتداول في الألسنة ؛ أعني : إضافة أحوال التابع إلى المتبوع ، فيقال : نزل الملِكُ علىٰ باب البلد ، ويراد به عسكرُهُ ؛ فإن المخبر بنزول الملك علىٰ باب البلد قد يقال له : هلاّ خرجت لزيارته ؟ فيقول : لا ؛ لأنَّه عرَّج في طريقه على الصيد ، ولم ينزلْ بعدُ .

فلا يقال له : فلمَ قلتَ : نزلَ الملكُ ، والآن تقولُ : لم ينزلْ بعدُ ؟ فيكون المفهومُ من نزول الملك نزولَ العسكر ، وهـٰذا جليٌّ واضح .

والثاني : أنَّ لفظَ النزول قد يستعمل للتلطُّفِ والتواضع في حقِّ الخلق ، كما يستعمل الارتفاعُ للتكبُّر ؛ يقال : فلان رفعَ رأسه إلىٰ عَنانِ السماء ؛ أي : تكبَّرَ ، ويقال : ارتفعَ إلىٰ أعلىٰ علِيِّينَ ؛ أي : تعظَّمَ ، وإنَّ مَنْ علا أمرُهُ . . يقال : أمرُهُ في السماء السابعة .

وفي معارضته إذا سقطت رتبته . . يقال : قد هوىٰ إلىٰ أسفلِ السافلين ، وإذا تواضع وتلطَّف . . يقال : قد تطامن إلى الأرض[1] ، ونزلَ إلىٰ أدنى الدرجات .

فإذا فهم هـٰذا ، وعلم أنَّ النزولَ يستعملُ في النزول عن المكان ، وفي النزول عن الرتبة ؛ بتركها أو سقوطها ، وفي النزول عن الرتبة بطريقِ التلطُّف ، وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء . . فلينظرْ إلىٰ هـٰذه المعاني الثلاثةِ التي يتردد اللفظ بينها : ما الذي يجوِّزُهُ العقلُ منها ؟

أما النزولُ بطريق الانتقال . . فقد أحاله العقلُ كما سبق ؛ فإن ذلك لا يمكنُ إلا في متحيِّز .

وأما سقوطُ الرتبة . . فهو محال ؛ لأنه تعالىٰ قديمٌ بصفاته وجلاله ، ولا يمكن زوالُ علوِّه .

---

(١) تطامن : دنا وخفض .

وأما النزولُ بمعنى اللطفِ والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة . . فهو ممكنٌ ، فيتعيَّنُ التنزيل عليه[1] .

وقيل : إنه لما نزل قوله تعالىٰ : ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ . . استشعرَ الصحابةُ منه مهابةً عظيمة ، واستبعدوا الانبساطَ في السؤال ، والدعاء مع ذلك الجلال ؛ فأُخْبِروا بأنَّ اللهَ تعالىٰ ـ مع عظمِ جلاله وعلوِّ شأنه ـ متلطفٌ بعباده ، رحيمٌ بهم ، مستجيبٌ لهم ، مع الاستغناءِ عنهم إذا دعوه .

وكأنَّ استجابةَ الدعوة نزولٌ بالإضافة إلىٰ ما يقتضيه ذلك الجلالُ من الاستغناء وعدم المبالاة ، فعبَّرَ عن ذلك بالنزول ؛ تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية ، بل على الركوع والسجود ، فإن من يستشعرُ بقدْرِ طاقته مباديَ جلال الله تعالىٰ . . استبعدَ سجودَهُ وركوعَهُ[2] .

فإنَّ تقرُّبَ العباد كلِّهم بالإضافة إلىٰ جلال الله تعالىٰ . . أخسُّ من تحريك العبد إصبعاً من أصابعه علىٰ قصد التقرُّب إلىٰ مِلِكٍ من ملوك الأرض ، ولو عَظَّمَ به[3] ملكاً من الملوك . . لاستحقَّ به التوبيخَ ، بل من عادة الملوك زجرُ الأراذل عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم ؛ استحقاراً لهم عن الاستخدام ، وتعاظماً عن استخدام غيرِ الأمراء والأكابر ، كما جرت به عادة بعض الخلفاء !

فلولا النزولُ عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة . .

---

(١) واستعمال النزول في المعنوي من أفصح الفصيح ؛ قال عنترة : (من الكامل)

وَلقــدْ نَــزلْــتِ فــلا تظنِّــي غيــرَهُ ... مِنِّــي بمنــزلــةِ المحــب المكــرمِ

والمعنىٰ : نزلت قريبةً مني قربَ المحب المكرم .

(٢) في (د) : (استحق) بدل (استبعد) وهو بعيد ، وفي (أ) : (استبعد قبول ركوعه وسجوده) والمثبت من باقي النسخ أولىٰ ؛ لأن مستشعرَ مجالي الجلال يستحقرُ سجودَهُ وركوعه بجانبها ، كما سيبين المؤلف في اللحاق .

(٣) أي : بالسجود ونحوه .

لاقتضىٰ ذلك الجلالُ أن تبهُتَ العقولُ عن الفكر[١] ، وتخرسَ الألسنةُ عن الذكر ، وتخمدَ الجوارح عن الحركة ، فمن لاحظَ ذلك الجلالَ وهـٰذا اللطفَ[٢] . . استبانَ له على القطع أن عبارة النزول مطابقةٌ للحال ، ولفظ مطلقٌ في موضعه لكنْ لا علىٰ ما فهمَهُ الجهّال .

تحريجة : فلم خصَّص النزول بسماء الدنيا؟

فإن قيل : فلِمَ خَصَّصَ السماءَ الدنيا ؟

قلنا : هو عبارةٌ عن الدرجة الأخيرة التي لا درجةَ بعدها ؛ كما يقال : سقطَ إلى الثرىٰ ، وارتفعَ إلى الثريّا ، علىٰ تقدير أن الثريا أعلى الكواكب ، والثرىٰ أسفلُ المواضع .

تحريجة : وما علّةُ التخصيص بالليل؟

فإن قيل : فلم خصَّصَ بالليالي فقال : « ينزلُ كلَّ ليلةٍ » ؟

قلنا : لأن الخلواتِ هي مظِنَّةُ استجابة الدعوات ، والليالي أُعِدَّت لذلك ، حيث يسكنُ الخلق ، وينمحي عن القلوب ذكرُهم[٣] ، ويصفو الذكرُ لله تعالىٰ ، فمثل هـٰذا الدعاء هو المرجو له الاستجابة ، لا ما يصدرُ عن غفلةِ القلوب عند تزاحمِ الأشغال[٤] .

* * *

---

(١) البهت : الحيرة والدهشة .

(٢) في (د) : (اللفظ) والمراد : لفظ النزول .

(٣) في (و) : (كدرها) بدل (ذكرهم) .

(٤) فوجب الحذرُ من التعطيل الذي هو قول المعتزلة والجهمية ، ومن اعتقاد حقيقة الظاهر الذي هو قول المشبهة والحشوية ، فكلا القولين ذميم مبتدع ، وقد بيَّن المؤلف في رسالته المسماة « إلجام العوام » الواجبَ اعتقاده علىٰ كل مسلم عند سماع أمثال هـٰذه الآيات والأحاديث ؛ من تقديس ، وتصديق ، واعتراف بالعجز ، وسكوت ، وكفٍّ ، وإمساك ، وتسليم لأهل المعرفة .

والسلف رضي الله عنهم عندما سلَّموا وأمرُّوها كما جاءت . . لم يجروها علىٰ ظاهرها قطعاً ، فعدم إجرائها على الظاهر هو نوع تأويل لمن تأمَّلَ ذلك ، فلما اختلط الناسُ وتمازجت معارفُهم ولم يكنْ لكثير منهم نصيبٌ من فهم اللغة ودلالاتها . . ظهرَ التأويلُ بجلاء وقد كان نُتفاً يسيرة عند السلف ، وهـٰذا التأويلُ هو نقلُ هـٰذه الظواهرِ من صفات الذات إلىٰ صفات الأفعال ؛ فالسلف اعتقدوا أنه سبحانه له يَدٌ ـ منزهين غير مشبهين كما مرَّ ـ هو أعلمُ بمرادها ، وهم يثبتون له بذلك صفةَ ذات ، فمن قال : اليدُ القدرةُ ـ واللغة =

الدعوى التاسعة

الله عز وجل مرئيٌّ عند أهل الحق

ندعي : أنَّ اللهَ سبحانه وتعالىٰ مرئيٌّ ، خلافاً للمعتزلة[1] .

وإنما أوردنا هـٰذه المسألةَ في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله تعالىٰ . . لأمرين :

أحدهما : أن نفيَ الرؤية مما يلزم علىٰ نفي الجهة ؛ فأردنا أن نبيِّنَ كيف يُجمعُ بين نفي الجهة وإثباتِ الرؤية .

= والشرع والعقل مؤيدٌ له فيما ادعاه ـ أثبتَ له صفةَ فعلٍ وهي القدرة .

ولا ريبَ أن طريقة السلف هي الأسلم والأحكم ، وهي الأليق عند الكمَّل من أهل الإيمان ، ولكن هـٰذا لا يكون علىٰ حساب تخطئة الطريقة الثانية وإن كانت دونها ، فالحاجة لها مسيسةٌ لكثير من الناس ، وللذبِّ عن العقيدة كذلك .

قال الحافظ ابن حجر ناقلاً قولَ بعضهم : (قول من قال : طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أحكم . . ليس بمستقيم ؛ لأنه ظنَّ أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ذلك . . .) إلىٰ أن قال : (بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالىٰ ، وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده) . « فتح الباري » (١٣/ ٣٥٢) .

(١) تم الإلماع في المقدمة إلى الدور الإيجابي الذي مثَّله المعتزلة في عصرهم في الدفاع عن كبريات مسائل العقيدة ، وأشرنا إلىٰ أن ذلك لا يبرُىء ساحتهم في أخذ يد العامة إلى الطرف الآخر دون تحري الوسطية المتمثلة في حقيقة اعتقاد أهل السنة والجماعة .

لقد بالغ المعتزلة في التنزيه مبالغة أدت بهم إلىٰ مثل هـٰذه الشذوذات التي كانت علىٰ حساب الشرع ، فلم يكن الغرض من نفي الرؤية إلا إثبات التنزيه ؛ لذلك نرى القاضي عبد الجبار في « المغني » يفرد جزءاً خاصاً من كتابه في بحث رؤية الباري ، وفي الحقيقة نرى استدلالاته التي اعتمدها في هـٰذا الجزء توجه إلى المجسمة لا لجماهير أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الرؤية بالنقل والعقل من غير تكييف ، هـٰذه المسألة (نفي التكييف) لا يستسيغها المعتزلة ولا يتصورونها . انظر « المغني » (٤/ ٨٩) .

في هـٰذا البحث تتجلىٰ عبقرية الغزالي في تصوير هـٰذه المسألة وتقريبها من الأذهان ، وإثباتها عقلاً ونقلاً علىٰ طريقة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية .

والثاني : أنه تعالىٰ عندنا مرئيٌّ ؛ لوجودِهِ ووجودِ ذاته[1] ، وليس ذلك إلا لذاته ، فإنه[2] ليس لفعله ولا لصفة من الصفات ، بل كلُّ موجودٍ ذاتٍ فواجبٌ أن يكون مرئياً ، كما أنَّه واجبٌ أن يكونَ معلوماً ، ولست أعني به : أنه واجبٌ أنْ يكونَ معلوماً ومرئياً بالفعل ، بل بالقوّةِ ؛ أي : هو من حيث ذاتُهُ مستعدٌّ لأنْ تتعلقَ الرؤيةُ به ، وأنه لا مانعَ ولا محيلَ في ذاته له .

فإن امتنعَ وجودُ الرؤية . . فلأمرٍ آخرَ خارجٍ عن ذاته ؛ كما تقول : الماءُ الذي في النهر مروٍ ، والخمرُ الذي في الدَّنِّ مسكرٌ ، وليس كذلك ؛ فإنه يسكر ويروي عند الشرب[3] ، ولكن معناه : أنَّ ذاتَهُ مستعدّةٌ لذلك ، فإذا فهمتَ المرادَ منه . . فالنظرُ في طرفين :

أحدهما : في الجواز العقلي .

والثاني : في الوقوع الذي لا سبيلَ إلىٰ دركِهِ إلا بالشرع ، ومهما دلَّ الشرعُ علىٰ وقوعه . . فقد دلَّ ـ لا محالةَ ـ علىٰ جوازه ، ولكنّا ندلُّ بمسلكينِ واقعين عقليَّين علىٰ جوازه :

الدليلُ العقلي على إمكان رؤيته سبحانه

الأول : هو أنّا نقولُ : إن الباريَ تعالىٰ موجودٌ ، وذاتٌ ، وله ثبوتٌ وحقيقة ، وإنما يخالف سائرَ الموجودات : في استحالة كونِهِ حادثاً ، أو موصوفاً بما يدلُّ على الحدوث ، أو موصوفاً بصفة تناقضُ صفاتِ الإلهية ؛ من العلم ، والقدرة ، وغيرهما ، فكلُّ ما يصحُّ لموجود . . فهو يصحُّ في حقِّهِ : إن لم يدلَّ على الحدوث ، ولم يناقضْ صفةً من صفاته .

والدليل عليه : تعلُّقُ العلم به ؛ فإنه لما لَمْ يؤدِّ ذلك إلىٰ تغير في ذاته ، ولا إلىٰ مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث . . سُوِّيَ بينه وبين

---

(١) العطف هنا للبيان ؛ أي : وجوده سبحانه هو وجود ذاته ، أو للتخصيص ؛ أي : هو موجود بذاته وصفاته وأفعاله ، ولكن المرئي هو الذات ، لا الصفات والأفعال .

(٢) الضمير في (فإنه) عائد علىٰ فعل الرؤية ، فصحّة الرؤية مسبَّبة عن الذات فقط .

(٣) أما حال كونه في النهر والدَّنِّ ولم يشرب . . فلا سكْرَ ولا ريَّ .

الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤيةُ نوعُ علم ، لا يوجبُ تعلُّقُهُ بالمرئي تغيُّرَ صفة ، ولا يدلُّ على الحدوث ؛ فوجبَ الحكمُ بها علىٰ كل موجود .

تحريجة: كونه مرئياً يثبت له الجهة والجهة في حقه محال

فإن قيل : كونُهُ مرئياً يوجبُ كونَهُ بجهة ، وكونه بجهة يوجبُ كونه عرضاً أو جوهراً ، وهو محال ؛ ونظم القياس : أنه إن كان مرئياً . . فهو بجهة من الرائي ، وهـٰذا اللازمُ محالٌ ، فالمفضي إلى الرؤية محالٌ[1] ؟

قلنا : أحدُ الأصلين من هـٰذا القياس مسلَّمٌ لكم ، وهو أن هـٰذا اللازم محالٌ ، ولكنَّ الأصلَ الأوّلَ ـ وهو ادعاءُ هـٰذا اللازم على اعتقاد الرؤية ـ ممنوعٌ .

فنقول : لِمَ قلتم : إنَّه إنْ كان مرئياً . . فهو بجهة من الرائي ؟ أعلمْتموهُ ضرورةً أم بنظرٍ ؟

ولا سبيلَ إلىٰ دعوى الضرورة ، وأما النظرُ . . فلا بدَّ من بيانه ، ومنتهاهم : أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة .

فيقال : وما لم يُرَ . . فلا يحكمُ باستحالته ، ولو جازَ هـٰذا . . لجاز للمجسميّ[2] أن يقولَ : إنه تعالىٰ جسم ؛ لأنه فاعلٌ ، فإننا لم نرَ إلى الآن فاعلاً إلا جسماً ، أو يقولَ : إن كان فاعلاً وموجوداً . . فهو إما داخلَ العالم وإما خارجَهُ ، وإما متصلٌ وإما منفصل ، ولا تخلو عنه الجهات الست ، فإنه لم نعلمْ موجوداً إلا وهو كذلك . . فلا فضْلَ بينكم وبين هـٰؤلاء!

وحاصله : يرجعُ إلى الحكم بأنَّ ما شوهد وعلم ينبغي ألاَّ يعلمَ غيرُهُ إلا علىٰ وَفقه ؛ وهو كمنْ يعلمُ الجسم وينكرُ العرضَ ، ويقول : لو كان

---

(١) يمكن القول : إن الفاء في قوله : (فالمفضي إلى الرؤية محال) للبيان ؛ لأن اللازمَ المحال والمفضيَ إلى الرؤية هو لزوم الجهة ؛ فإذا انتفى اللازم . . انتفى الملزوم ؛ أي : إذا انتفىٰ كونه في جهة . . تعين كونه لا يرىٰ ، وإذا ثبتت الرؤية . . تعين كونه في جهة .

(٢) في (ج) : (للحشوي) .

موجوداً . . لكان يختصُّ بحيِّزٍ ويمنعُ غيرَهُ من الوجود ، بحيث هو كالجسم .

ومنشأُ هـٰذا : إحالةُ اختلاف الموجودات في حقائق الخواصِّ مع الاشتراك في أمور عامة ، وذلك تحكُّمٌ لا أصل له ، علىٰ أن هؤلاءِ لا يغفلُ عن معارضتهم بأنَّ اللهَ تعالىٰ يرىٰ نفسَهُ ، ويرى العالم ، وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، فإذا جازَ ذلك . . فقد بطلَ هـٰذا الخيال[1] .

اللهُ تعالى يرى نفسَهُ والعالمَ من غير جهة

وهـٰذا مما يعترفُ به أكثرُ المعتزلة ، ولا مخرجَ عنه لمن اعترفَ به[2] .

مثال لتوضيح إمكان الرؤية

ومن أنكرَ منهم[3] . . فلا يقدرُ علىٰ إنكار رؤيةِ الإنسان نفسَهُ في المرآة ، ومعلومٌ أنه ليس في مقابلةِ نفسِهِ ، فإن زعموا أنَّه لا يرىٰ نفسَهُ ، وإنما يرىٰ صورةً محاكية لصورته ، منطبعةً في ظاهر المرآة انطباعَ النقشِ في الحائط . . فيقالُ : إنَّ هـٰذا القولَ ظاهرُ الاستحالة ؛ فإن مَنْ تباعد عن مرآة منصوبةٍ في حائط بقدْرِ ذراعين . . يرىٰ صورتَهُ بعيدةً عن جرم المرآة بذراعين ، وإنْ تباعدَ بثلاثة أذرع . . فكذلك ، والبعيدُ عن المرآة بذراعين كيف يكونُ منطبعاً في المرآة وسمْكُ المرآة ربما لا يزيد علىٰ سمْكِ شعيرة ؟! فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة . . فهو محال ؛ إذ ليس وراءَ المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر وهو محجوب عنه ، وهو لا يراه ، وكذا عن يمين المرآة ، وعن يسارها ، وفوقها ، وتحتها ، وجهاتُ المرآة ستٌّ ، وهو يرىٰ صورةً بعيدة عن المرآة بذراعين ، فلتطلبْ هـٰذه الصورةُ من جوانب المرآة ، فحيث

---

١) فكما أنه سبحانه يرى العالم بغير جهة . . جازت رؤيته سبحانه بغير جهة .

٢) أورد القاضي عبد الجبار هـٰذا الإلزام في صيغة شبهةٍ علىٰ لسان خصومه ، وحاول ردَّه ودفعه ، غير أن الأمر كما قال الإمام هنا : (ولا مخرج عنه لمن اعترف به) فغالب البراهين التي ساقها القاضي لا تتوجه إلا لمن يقول بإثبات الحدود والأبعاد لله تعالىٰ سبحانه عن ذلك ، فهو يلزم خصمه بكون الرؤية لا تحصل إلا بشعاع ، وبوجود فرجة بين الرائي والمرئي ، أو إثبات الاتصال ، وكل ذلك يوجب كونه جوهراً أو عرضاً وثابتاً في جهة ، وهـٰذا منفي عند أهل السنة والجماعة عند نفيهم الكيف فيها . انظر أقوال القاضي في « المغني » (٤/١٧٦ ، ١٩٠) .

٣) أي : أنكر رؤية الله نفسَهُ كجمهور المعتزلة ، أو رؤيتَهُ العالمَ كما قال بعضهم ، أو رؤيتهما معاً كما قال ذلك الكعبية (أتباع محمد الكعبي) .

وجدت فهو المرئي ، ولا وجودَ لمثل هـٰذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم الناظر . . فهو المرئيُّ إذنْ بالضرورة ، وقد بطلت المقابلة والجهة .

ولا ينبغي أن يُستحقرَ هـٰذا الإلزام ؛ فإنه لا مخرجَ عنه للمعتزلة ، ونحن نعلم بالضرورة : أن الإنسان لو لم يبصرْ نفسَهُ قطُّ ، ولا عرف المرآةَ ، وقيل له : إنه يمكن أن تبصرَ نفسك في مرآة . . لحكمَ بأنه محالٌ ، وقال : لا يخلو إما أنْ أرىٰ نفسي وأنا في المرآة . . وهو محالٌ ، أو أرىٰ مثلَ صورتي في جرم المرآة ، أو في جرمٍ وراءَ المرآة . . وهو محالٌ ؛ إذ للمرآة في نفسها صورة ، وللأجسام المحيطة بها صورة ، ولا تجتمعُ صورتان في جسم واحد ؛ إذ محالٌ أن يكونَ في جسم واحد صورةُ إنسان وحديد وحائط ، وإن رأيتُ نفسي حيث أنا . . فهو محال ؛ إذ لستُ في مقابلة نفسي ، فكيف أرىٰ نفسي ولا بدَّ من المقابلة بين الرائي والمرئي ؟!

وهـٰذا التقسيمُ صحيح عند المعتزليّ ، ومعلومٌ أنَّه باطل ، وبطلانُهُ عندنا لقوله : (إني لست في مقابلة نفسي . . فلا أراها) ، وإلا . . فسائر أقسام كلامه صحيحٌ ؛ وبهـٰذا يستبينُ ضيقُ حوصلة هـٰؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ، ولم تأنس به حواسُّهم .

الرؤيةُ واقعةٌ ولكن بما وردَ به الشرعُ

المسلكُ الثاني : وهو الكشفُ البالغ ، أن نقولَ : إنما أنكر الخصمُ الرؤيةَ لأنَّه لم يفهمْ ما نريده بالرؤية ، ولم يحصِّلْ معناها على التحقيق ، وظنَّ أنَّا نريد بها حالةً تساوي الحالةَ التي يدركُها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان[1]!

---

(١) ما يؤكد هـٰذا المعنىٰ من عدم فهم المعتزلة لمراد أهل السنة في تفسير حقيقة الرؤية . . تصريحُهم بإنكار وجود هـٰذه الحقيقة لكونها غامضة غير مفهومة ، وإحجامهم عن تكفير القائل بها ؛ فقد نقل القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي الجبائي قوله : (القائل بالرؤية إذا علم القديم تعالىٰ علىٰ ما هو عليه من صفاته ، ونفىٰ عنه التشبيه ، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه . . فيجب ألا يكفر لهـٰذه العلة ؛ لأنه قد عرف الله تعالىٰ علىٰ =

وهيهات ؛ فنحن نعترفُ باستحالة ذلك في حقِّ الله تعالىٰ ، ولكن ينبغي أن نحصِّلَ معنىٰ هـٰذا اللفظِ في الموضع المتَّفق عليه ونسبكَهُ ، ثم نحذفَ منه ما يستحيلُ في حقِّ الله تعالىٰ ، فإنْ بقيَ من معانيه معنىً لم يستحلْ في حقِّ الله تعالىٰ ، وأمكنَ أن نسميَ ذلك المعنىٰ رؤيةً حقيقةً . . أثبتناهُ في حقِّ الله تعالىٰ ، وقضينا بأنَّه مرئيٌّ حقيقةً ، وإن لم يمكنْ إطلاقُ اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز . . أطلقنا اللفظَ بإذنِ الشرع ، واعتقدنا المعنىٰ كما دلَّ عليه العقل .

تفصيل القول في الرؤية الشرعية

وتحصيلُهُ : أن الرؤية تدلُّ علىٰ معنىً له محلٌّ ، وهو العين ، وله متعلَّقٌ ، وهو اللونُ والقدْر والجسم وسائر المرئيات .

فلننظرْ : إلىٰ حقيقة معناه ، وإلىٰ محلِّه ، وإلىٰ متعلَّقه ، ولنتأملْ : أن الركنَ من جملتها في إطلاق هـٰذا الاسم ما هو ؟

نفي إرادة المحل

فنقول : أما المحلُّ . . فليس بركن في صحة هـٰذه التسمية ؛ فإنَّ الحالةَ التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلاً . . لكنَّا نقول : قد رأينا الشيءَ وأبصرناه ، وصدَقَ كلامُنا ؛ فإنَّ العينَ محلٌّ وآلة لا تراد لعينها ، بل لتحلَّ فيه هـٰذه الحالةُ ، فحيث حلَّت الحالة . . تمَّت الحقيقةُ ، وصحَّ الاسم .

ولنا أن نقولَ : علمْنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيءَ بالقلب أو الدماغ . . فكذلك إنْ أبصرناه بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

نفي إرادة المتعلق

وأما المتعلَّقُ بعينه . . فليس ركناً في إطلاق هـٰذا الاسم وثبوتِ هـٰذه الحقيقة ؛ فإن الرؤيةَ لو كانت رؤيةً لتعلُّقها بالسواد . . لما كان المتعلق بالبياض رؤيةً ، ولو كانت لتعلقها باللون . . لما كان المتعلقُ بالحركة رؤيةً ، ولو كان لتعلقها بالعرض . . لما كان المتعلق بالجسم رؤيةً . . فدلَّ أن

= ما هو به من صفاته ، ولم يكيِّف رؤيته علىٰ وجه يوهم التشبيه ، بل قال : إنه يرىٰ كما يشاء ويريد من غير أن يكون بين حاسة الرؤية وبينه مقابلة) . « المغني » (٤/ ١٩٥) .

خصوصَ صفات المتعلَّق ليس ركناً لوجودِ هٰذه الحقيقة وإطلاقِ هٰذا الاسم ، بل الركنُ فيه من حيث إنه صفةٌ متعلِّقة أن يكون لها متعلَّق موجودٌ ، أيّ موجودٍ كان ، وأيّ ذاتٍ كانت ؛ فإذنْ : الركنُ الذي الاسم مطلَقٌ عليه هو الأمرُ الثالث[١] ، وهو حقيقةُ المعنىٰ ، من غير التفاتٍ إلىٰ محلِّهِ ، ومتعلَّقِهِ .

المرادُ هو المعنى فما حقيقتُهُ؟

فلنبحثْ عن الحقيقة : ما هي ؟ ولا حقيقةَ لها إلا أنَّها نوعُ إدراك ، هو كمالٌ ومزيد كشفٍ بالإضافة إلى المتخيل ؛ فإنّا نرى الصديقَ مثلاً ثمّ نغمضُ العينَ ، فتكونُ صُورةُ الصديق حاضرةً في دماغنا علىٰ سبيل التخيُّلِ والتصوُّر ، ولكنّا لو فتحنا البصرَ . . أدركنا تفرقةً ، ولا ترجع تلك التفرقة إلىٰ إدراك صورةٍ أخرىٰ مخالفةٍ لما كانتْ في الخيال ، بل الصورةُ المبصَرةُ مطابقةٌ للمتخيَّلَة من غير فرْق ، فليس بينهما افتراقٌ ، إلا أنَّ هٰذه الحالةَ الثانية كالاستكمال لحالة التخيُّلِ وكالكشف لها ، فتُحْدثُ فينا صورةَ الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضحَ وأتمَّ وأكمل ، والصورةُ الحادثة في البصر بعينها تطابقُ الصورةَ الحادثة في الخيال ؛ فإذنْ : التخيلُ نوعُ إدراك علىٰ رتبة[٢] ، ووراءَهُ رتبةٌ أخرىٰ هي أتمُّ منه في الوضوح والكشف ، بل هي كالتكميل له ، فنسمي هٰذا الاستكمالَ بالإضافة إلى الخيال : رؤيةً وإبصاراً .

ثمة أشياء نعلمها ولا نتخيلها

فكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله تعالىٰ وصفاته ، وكل ما لا صورة له ؛ أي : لا لونَ له ولا قدْر ؛ مثلَ القدرةِ ، والعلم ، والعشقِ ، والإبصار ، والخيال ؛ فإن هٰذه أمور نعلمها ولا نتخيَّلها ، والعلمُ بها نوعُ إدراك ، فلننظرْ : هل يحيل العقل أن يكون لهٰذا الإدراك مزيدُ استكمال نسبتُهُ إليه نسبةُ الإبصار إلى التخيل ؟

---

(١) عندما قال : (فلننظر : إلىٰ حقيقة معناه ، وإلىٰ محله ، وإلىٰ متعلقه . . .) .
(٢) كذا في جميع النسخ : (علىٰ رتبة) ، والمراد : علو رتبته عن غيره .

فإن كان ذلك ممكناً . . سمينا ذلك الكشفَ والاستكمال بالإضافة إلى العلم : رؤيةً ؛ كما سميناه بالإضافة إلى التخيل : رؤيةً ، ومعلومٌ أن تقديرَ هٰذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غيرُ محالٍ في الموجودات المعلومة التي ليست متخيَّلَةً ؛ كالعلم والقدرة وغيرهما ، وكذا في ذات الله تعالىٰ وصفاته ، بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع : أنَّه يتقاضىٰ طلبَ مزيدِ استيضاحٍ في ذات الله تعالىٰ وصفاته ، وفي ذوات هٰذه المعاني المعلومات كلِّها .

فنحن نقول : إن ذلك غيرُ محال ؛ فإنَّه لا مُحيلَ له ، بل العقلُ دليلٌ علىٰ إمكانه ، بل على استدعاء الطبع له ، إلا أنَّ هٰذا الكمالَ في الكشف غيرُ مبذول في هٰذا العالم ، والنفسُ في شغل البدن وكدورةِ صفاته ، فهو بسببه محجوب عنه[1] ، وكما لا يبعدُ أن يكونَ الجفنُ أو السِّتْرُ أو سوادُ ما في العين سبباً ـ بحكم اطراد العادة ـ لامتناع الإبصار للمتخيَّلات . . فلا يبعدُ أن تكونَ كدورةُ النفس وتراكمُ حجبِ الأشغال ـ بحكم اطراد العادة ـ مانعاً من إبصار المعلومات .

فإذا بُعثِرَ ما في القبور ، وحصِّلَ ما في الصدور ، وزكت القلوب بالشراب الطهور ، وصفِّيتْ بأنواع التصفية والتنقية . . لم يمتنعْ أن يستعدَّ بسببها لمزيدِ استكمالٍ واستيضاح في ذات الله تعالىٰ[2] ؛ إذْ في سائر المعلومات : يكون ارتفاعُ درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيُّلِ ؛ فيعبَّرُ عن ذلك بلقاء الله تعالىٰ ، أو مشاهدتِهِ ، أو رؤيتِهِ ، أو

---

(١) أي : كمالُ الكشف ـ وهو الرؤية ـ لشغلِ البدن وكدوراته محجوبٌ عن طالبه في هٰذه الحياة .

(٢) في (و) : حاشية طويلة الذيل ، غاب شيء منها ، مفادها : إنما قال الشيخ المؤلف رحمه الله تعالىٰ : (بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، وزكت القلوب . . .) للردِّ علىٰ من اعتقد حصولها ـ الرؤية ـ بالاكتساب ، كمن اعتقد اكتساب النبوة بالرياضات ونحوها ، ومع ذلك : فإن حصول هٰذه الأسباب مجوِّز لها لا موجب .

إبصارِهِ ، أو ما شئتَ من العبارات ؛ فلا مُشاحَّةَ فيها بعد إيضاح المعاني .

وإذا كان ذلك ممكناً : فإنْ خُلقتْ هٰذه الحالة في العين . . كان اسمُ الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدقَ ، وخلقُهُ في العين غيرُ مستحيل ، كما أن خلقَهُ في القلب غيرُ مستحيل ، فإذا فُهِمَ المرادُ بما أطلقه أهل الحقِّ من الرؤية . . عُلِمَ أنّ العقلَ لا يحيله ، بل يوجبه ، فإنَّ الشرعَ قد شهدَ له ؛ فلا يبقىٰ للمنازعة وجهٌ إلا علىٰ سبيل العناد ، أو المشاحَّةِ في إطلاق عبارةِ الرؤية ، أو القصورِ عن دركِ هٰذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ، ولنقتصرْ في هٰذا الموجز علىٰ هٰذا القدر .

الطرف الثاني : في وقوعه شرعاً :

الشرع مؤكِّدٌ لوقوع الرؤية

وقد دلَّ الشرعُ علىٰ وقوعه ، ومداركُهُ كثيرة ، ولكثرته يمكن دعوى الإجماعِ على الأوَّلين في ابتهالِهم إلى الله سبحانه في طلب لذَّةِ النظر إلىٰ وجهه الكريم ، ونعلمُ قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك ، وأنهم كانوا قد فهموا جوازَ انتظار ذلك وسؤاله من الله تعالىٰ بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجملةٍ من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر ، والإجماعُ يدلُّ علىٰ خروج المدارك عن الحصر .

سؤال نبي الله موسى عليه السلام الرؤية

ومن أقوىٰ ما يدلُّ عليه : قول موسىٰ عليه السلام : ﴿ أَرِنِىٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ فإنه يستحيلُ أن يخفىٰ علىٰ نبي من أنبياء الله تعالى انتهىٰ منصبُهُ إلىٰ أن يكلمَهُ الله سبحانه شفاهاً ، فيجهلَ من صفات ذاته تعالىٰ ما عرفَهُ المعتزلة[1] !

هٰذا معلوم على الضرورة بطلانُهُ ؛ فإنَّ الجهلَ بكونه ممتنعَ الرؤية عند الخصم . . يوجبُ التكفيرَ أو التضليل ، وهو جهل بصفة ذاته ؛ لأن استحالتَهُ عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيفَ لم يعرفْ موسىٰ عليه السلام أنه ليس بجهة ؟ أو كيف عرفَ أنَّه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محالٌ ؟!

---

(١) انظر « متشابه القرآن » (ص٢٩٥) .

فليت شعري ؛ ماذا يضمرُ الخصم ويقدِّرُهُ من ذهول موسىٰ عليه السلام ؟

إما أن نقول بجهل النبي أو جهل المعتزلي

أيقدِّرُهُ معتقداً أنه جسمٌ في جهة ذو لون ، واتهام الأنبياء بذلك كفرٌ صريح ؛ فإنه تكفيرٌ للنبي ؛ فإن القائلَ بأن الله سبحانه جسمٌ وعابدَ الوثنِ والشمسِ واحدٌ!

أو يقولُ : علم استحالةَ كونه بجهة ، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى! وهو تجهيل للنبي ؛ لأن الخصمَ يعتقدُ أنَّ ذلك من الجليات ، لا من النظريات .

فأنت الآن ـ أيها المسترشد ـ مخيَّرٌ بين أن تميلَ إلىٰ تجهيل النبيِّ ، أو إلىٰ تجهيل المعتزليِّ ، فاخترْ لنفسكَ ما هو أليقُ بك ، والسلام[1] .

تحريجة : فإن كان النبي لا يجهل . . فكيف سألها في الدنيا؟ وما قولكم في : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ و﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾؟

فإنْ قيل : إنْ دلَّ هـٰذا لكم . . فقدْ دلَّ عليكم سؤالُهُ الرؤيةَ في الدنيا ، ودلَّ عليكم قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وقولُهُ سبحانه : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ .

قلنا : أما سؤالُ الرؤيةِ في الدنيا . . فهو دليلٌ علىٰ عدم معرفته بوقوع

---

(١) هـٰذه اللفتة من الإمام الغزالي في غاية الإحكام والإفحام ، فقد لجأ المعتزلة صراحة إلىٰ نسبة الجهل والتشكيك لسيدنا موسىٰ عليه السلام حال سؤاله الرؤية ، وهـٰذه طامة كبرىٰ ، ولكن قول الإمام الغزالي : إن هـٰذا يلزمهم تكفيره أو تضليله . . فقد جاوز شيوخهم هـٰذه القنطرة ؛ قال عبد الجبار نقلاً عن شيخه أبي علي الجبائي : (إن بعض أهل التوحيد أجاب في ذلك بأن موسىٰ يجوز أن يكون في وقت سؤاله كان شاكاً في جواز الرؤية على الله ، فسأل موسىٰ ذلك لنفسه ، فبين الله تعالىٰ أن ذلك لا يجوز عليه بقوله : ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وبتقطيع الجبل ، وقال : إن غلطه في هـٰذا لا يمتنع أن يكون صغيراً ؛ لأن ذلك بمنزلة إجازة المجيز للرؤية علىٰ بعض ما لا يرىٰ من الأعراض مع علمه به وسائر صفاته ، والقول بذلك لا يؤدي إلى الجهل بالتوحيد والعدل ، فلا يمتنع مثله علىٰ بعض الأنبياء إذا علم الله تعالىٰ أن ذلك لا يؤدي إلىٰ فساد وتنفير) . « المغني » (٤/٢١٩) .
كما حاول القاضي دفع هـٰذا الإلزام بكون سيدنا موسىٰ قد طلب ذلك تنزلاً عند رغبة قومه حين قالوا : ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ فكان سؤاله للتقرير لا للاستفهام ، ثم إنه قد تاب من هـٰذا السؤال لأنه كان محض اجتهاد ، ولا يخفىٰ ما في هـٰذا الكلام من التكلف الممجوج والتأوُّل البعيد . انظر « متشابه القرآن » (ص٢٩١) ، و« المغني » (٤/٢١٧) .

وقتٍ[1] ما هو جائزٌ في نفسه ، والأنبياءُ كلهم ـ عليهم السلام ـ لا يعرفون من الغيب إلا ما عُرِّفوا ، وهو القليلُ ، فمِنْ أين يبعدُ أن يدعوَ النبي كشفَ غمة وإزالة بلية وهو يرتجي الإجابةَ في وقت لم يسبقْ في علم الله تعالى الإجابة فيه ؟! وهٰذا من ذلك الفنِّ[2] .

وأما قوله تعالىٰ : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ . . فهو دفعٌ لما التمسه[3] ، وإنما التمسَ في الحال ، لا في الآخرة ، فلو قال : أرني أنظرْ إليك في الآخرة ، فقال : لن تراني . . لكانَ ذلك دليلاً علىٰ نفي الرؤية ، ولكن في حق موسىٰ على الخصوص ، لا على العموم ، وما كان دليلاً على الاستحالة أيضاً ؛ فكيف وهو جوابٌ عن السؤال في الحال ؟!

وأما قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ . . أي : لا تحيط به ، ولا تكتنفُهُ من جوانبه ؛ كما تحيطُ الرؤيةُ بالأجسام ، وذلك حقٌّ ، أو هو عامٌّ ، فأُريدَ به في الدنيا ، وذلك أيضاً حقٌّ ، وهو ما أرادَهُ بقوله سبحانه : ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ في الدنيا .

ولنقتصرْ علىٰ هٰذا القدْرِ منْ مسألة الرؤية ، ولينظر المنصفُ كيف افترقت الفرق ، وتحزَّبتْ إلىٰ مفرِطٍ ومفرِّط :

الرؤية بين الحشوية والمعتزلة وتوفيق أهل السنة

أما الحشَويةُ : فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة ؛ فأثبتوا الجهةَ ، حتىٰ لزمَهم بالضرورة الجسميةُ والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

---

(١) في (ج) : (بوقت وقوع) .

(٢) فجهل النبي في تعيين وقت جائزٍ لم يأذن الله في إطلاعه عليه . . لا يضرُّ ، بل هو من لازم العبودية ، ولكن المصيبة عظيمة الشرخ في نسبة الجهل لهم عليهم الصلاة والسلام بعلم الواجبات التي ادعىٰ أفراد المعتزلة علمها ، حتىٰ تجرأ بعضهم ـ طلباً للخلاص من هٰذا المأزق ـ تجويز الجهل بالواجب في حق النبي! وهٰذا من أقبح القوادح في حقِّ النبوة ، انظر في هٰذا « الإرشاد » (ص١٨٤) .

(٣) الالتماس : طلب الشيء ، وليس مختصاً بالضرورة بالندِّ ، بل ذاك قيد بلاغي .

وأما المعتزلةُ : فإنهم نفوا الجهةَ ، ولم يتمكنوا من إثبات الرؤيةِ دونها ، وخالفوا به قواطعَ الشرع ، وظنُّوا أن في إثباتها إثباتَ الجهة .

وهٰؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه . . فأفرطوا ، والحشَويةُ أثبتوا الجهةَ احترازاً من التعطيل . . فشبَّهوا ، فوفَّقَ الله تعالىٰ أهلَ السنة للقيام بالحقِّ . . فتفطنوا للمسلك القصد[1] ، وعرفوا أن الجهة منفية ؛ لأنها للجسمية تابعة وتتمة ، وأنَّ الرؤية ثابتةٌ ؛ لأنها رديفُ العلم وقريبُهُ وهي له تكملة ، فانتفاءُ الجسمية أوجبَ انتفاءَ الجهة التي هي من لوازمها ، وثبوتُ العلم أوجبَ ثبوتَ الرؤية التي هي من روادفه أو تكمِلاتِهِ ، ومشارِكةٌ لهُ في خاصيتها ؛ وهي أنها لا توجب تغيراً في ذات المرئي ، بل تتعلق به علىٰ ما هو عليه كالعلم .

ولا يخفىٰ علىٰ عاقلٍ أنَّ هٰذا هو الاقتصادُ في الاعتقاد .

* * *

---

(١) المسلك القصد : الطريق المستقيم ، قال تعالىٰ : ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ .

الدعوى العاشرة

الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله

ندعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ واحدٌ ، فإن كونه واحداً يرجعُ إلىٰ ثبوت ذاته ونفي غيره ، فليس هو نظراً في صفة زائدة على الذات[1] ؛ فوجب ذكره في هـٰذا القطب[2] ، فنقول :

الواحدُ قد يطلقُ ويرادُ به أنه لا يقبل الانقسامَ ؛ أي : لا كَمِّيَةَ له ، ولا حدَّ ، ولا مقدار ، والباري سبحانه وتعالىٰ واحدٌ بمعنىٰ : سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للانقسام ؛ إذ الانقسامُ فيما له كمية ، والتقسيمُ تصرُّفٌ في كمّيةٍ بالتفريق والتصغير ، وما لا كميةَ له لا يتصوَّرُ انقسامُهُ[3] .

وقد يطلقُ والمرادُ به أنه لا نظيرَ له في رتبته ؛ كما تقول : الشمسُ واحدة ، والباري تعالىٰ أيضاً بهـٰذا المعنىٰ واحدٌ ؛ فإنه لا ندَّ له .

فأما أنه لا ضدَّ له . . فظاهرٌ ؛ إذ المفهوم من الضدِّ : هو الذي يتعاقب مع الشيءِ علىٰ محلٍّ واحد ولا يجامعه ، وما لا محل له . . فلا ضدَّ له ، والباري تعالىٰ لا محلَّ له . . فلا ضدَّ له[4] .

وأما قولنا : لا ندَّ له . . فنعني به : أن ما سواه هو خالقُهُ لا غير .

نفيُ الشريك عن الله عز وجل

وبرهانه : أنه لو قُدِّرَ له شريكٌ . . لكان مثلَهُ من كلِّ الوجوه ، أو أرفعَ

---

(١) انظر : « المطالب العالية » (٢/ ١٥٠) .

(٢) ولم يذكرها في قطب الصفات ، بل قصر ذكرها هنا لأنها صفة سلبية ، وهي من الصفات النفسية الواجبة التي تبيِّن ما يستحيل في حقِّه عز وجل .

(٣) ولم يذكر المؤلف ردّ هـٰذا ، لأنه سبق ردُّه في دعاوىٰ نفي الجوهر والعرض والمخالفة للحوادث ، والحديث عن الكمّ والجزء والمقدار عائد لهـٰذا .

(٤) الضدان يطلبان المحل ؛ لأنهما علىٰ فرضية التعاقب ، إذ هما لا يجتمعان كالبياض والسواد ؛ وعليه : كيف يتصور وجود الضدِّ له سبحانه وهو منزَّه عن المكان كما سبق بيان ذلك في الدعاوى السالفة ؟! .

رتبةً منه ، أو كان دونه ، وكل ذلك محال ، فالمفضي إليه محال[1] .

ووجهُ استحالة كونه مثلَهُ من كل وجه : أنَّ كلَّ اثنين هما متغايران ، فإنْ لم يكن تغايرٌ . . لم تكن الاثنينيةُ معقولةً ، فإنّا لا نعقل سوادين إلا في محلين ، أو في محلٍّ واحد في وقتين ، فيكون أحدُهما مفارقاً للآخر ، ومبايناً له ومغايراً ؛ إما في المحلِّ ، وإما في الوقت ، والشيئان يتغايران تارةً بتغاير الحدِّ والحقيقة ؛ كتغاير الحركة واللون ؛ فإنهما وإن اجتمعا في محلٍّ واحد في وقت واحد . . فهما اثنان ؛ إذ أحدُهما مغايرٌ للآخر بحقيقته .

فإن استوى اثنان في الحقيقة والحدِّ ؛ كالسوادين . . فيكون الفرقُ بينهما : إما في المحل ، أو في الزمان ، فإن فُرِضَ سوادان مِثْلان في جوهر واحد في حالٍ واحد . . كان محالاً ؛ إذ لم تعرف الاثنينية .

ولو جاز أن يقالَ : هما اثنان ولا مغايرةَ . . لجاز أن يشارَ إلىٰ إنسان واحد ويقال : إنه إنسانان ، بل عشرة ، ولكنهم متساوون متماثلون في الصفة والمكان، وجميعِ العوارض واللوازم من غير فُرقان! وذلك محالٌ بالضرورة .

فإن كان ندُّ اللهِ تعالىٰ مساوياً له في الحقيقة والصفات . . استحال وجودُهُ ؛ إذْ ليس يغايره بمكان ؛ إذْ لا مكانَ ، ولا بزمان ؛ إذْ لا زمانَ ، فإنهما قديمان ، فإذنْ . . لا فرقانَ ، وإذا ارتفعَ كلُّ فرق . . ارتفعَ العددُ بالضرورة ، ولزمت الوحدة .

ومحالٌ أن يقالَ : يخالفه بكونه أرفعَ منه ؛ فإنَّ الأرفعَ هو الإله ، إذ الإله عبارة عن أجلِّ الموجودات وأرفعها ، والآخرُ المقدَّر ناقصٌ ليس بإلـٰه ، ونحن إنما نمنعُ العددَ في الإلهية ، والإلهُ هو الذي يقال فيه بالقول المطلق : إنه أرفعُ الموجودات وأجلُّها .

وإن كان أدنىٰ منه . . كان محالاً ؛ لأنه ناقص ، ونحن نعبِّر بالإله عن أجلِّ الموجودات ، فلا يكون الأجلُّ إلا واحداً ، وهو الإله .

---

(١) والمفضي إلىٰ هـٰذه الاحتمالات الثلاث هو دعوىٰ وجود الشريك ، وهي المحال .

ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال ، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ، ويبطل العدد كما سبق .

تحريجة : فما الردُّ على من عدَّدَ الآلهة بمناسبة تعدُّد المخلوق؟

فإن قيل : بِمَ تنكرون علىٰ مَنْ لا ينازعُكُم في اتحاد من يُطْلَقُ عليه اسمُ الإله ، مهما كان الإلهُ عبارةً عن أجلِّ الموجودات ، ولكنه يقول : العالمُ كلُّهُ ليس بمخلوقٍ خالقٍ واحد ، بل هو مخلوقُ خالقين ؛ أحدُهما مثلاً : خالقُ السماء ، والآخرُ : خالق الأرض ، أو أحدُهما : خالقُ الجمادات ، والآخرُ : خالقُ الحيوانات وخالق النبات ، فما المحيلُ لهـٰذا ؟

فإن لم يكنْ على استحالة هـٰذا دليلٌ . . فمِنْ أين ينفعُكُم قولُكم : إن اسم الإله لا يطلق علىٰ هؤلاءِ ؟ فإن هـٰذا القائل يعبر بالإله عن الخالق ، أو يقول : أحدُهما : خالقُ الخير ، والآخرُ : خالقُ الشر ، أو أحدُهما : خالقُ الجواهر ، والآخرُ : خالقُ الأعراض ؛ فلا بدَّ من دليل على استحالة ذلك ؟

فنقول : يدلُّ على استحالة ذلك : أن هـٰذه التوزيعاتِ للمخلوقات على الخالقين في تقدير هـٰذا السائل . . لا تعدو قسمين :

إما أنْ يقتضيَ تقسُّمَ الجواهر والأعراض جميعاً ؛ حتىٰ يخلقَ أحدُهما بعضَ الأجسام والأعراض دون البعض .

أو يقال : كلُّ الأجسام من واحد ، وكل الأعراض من الآخر .

وباطلٌ أن يقالَ : إن بعضَ الأجسام يخلقُهُ واحدٌ ؛ كالسماء مثلاً دون الأرض .

فإنا نقول : خالقُ السماء هل هو قادرٌ علىٰ خلق الأرض أم لا ؟

فإنْ كان قادراً كقدرته . . لم يتميزْ أحدُهما في القدرة عن الآخر ؛ فلا يتميز في المقدور عن الآخر ، فيكون المقدورُ بين قادرين ، ولا يكون نسبته إلىٰ أحدهما بأولىٰ من الآخر ، وترجع الاستحالة إلىٰ ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق ، وهو محال .

وإن لم يكنْ قادراً عليه . . فهو محال ؛ لأن الجواهر متماثلة ، وأكوانُها التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة ، والقادرُ على الشيء قادرٌ علىٰ مثله إذا كانت قدرتُه قديمةً ، بحيث يجوز أن تتعلَّقَ بمقدورين ، وقدرةُ كلٍّ واحد منهما تتعلَّقُ بعدة من الأجسام والجواهر ، فلم تتقيد بمقدور واحد[1] ، وإذا جاوز المقدورُ الواحد علىٰ خلاف القدرة الحادثة . . لم يكنْ بعضُ الأعداد بأولىٰ من بعض ، بل يجبُ الحكمُ بنفي النهاية عن مقدوراته ؛ فيدخلُ كلُّ جوهر ممكن وجوده في قدرته .

والقسم الثاني[2] : أن يقال : أحدُهما يقدر على الجواهر ، والآخرُ على الأعراض ، وهما مختلفان ، فلا يجبُ من القدرة علىٰ أحدهما القدرةَ على الآخر .

وهـٰذا محالٌ ؛ لأن العرض لا يستغني عن الجوهر ، والجوهر لا يستغني عن العرض ؛ فيكون فعلُ كل واحد منهما موقوفاً على الآخر ، فإذا أراد خالق العرض خلقَ عرضٍ : فكيف يخلقُهُ وربما لا يساعده خالقُ الجوهر علىٰ خلق الجوهر عندَ إرادته لخلق العرض ؟!

فيبقىٰ عاجزاً متحيراً ، والعاجزُ لا يكون قادراً ، وكذا خالقُ الجوهر ؛ إن أرادَ خلقَ الجوهر ربما خالفَهُ خالقُ العرض ؛ فيمتنع على الآخر خلق الجوهر ، فيؤدي إلى التمانع .

تحريجة : نفرض اتفاقهما على الخلق

فإن قيل : مهما أرادَ أحدُهما خلْقَ جوهر . . ساعدَهُ الآخرُ على العرض ، وكذا بالعكس .

قلنا : هـٰذه المساعدة : هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها ، أم لا ؟

---

(١) لأن امتناع تعلقها بمقدور دون آخر يثبت استحالة تعلقها بأي مقدور ؛ لأن المقدورات متماثلة ، وتعلقها بالبعض مع جواز التعلق بغيره يحتاج إلىٰ مرجِّح ، وهـٰذا ينافي الألوهية ؛ لوجود التخصيص على القديم .

(٢) والقسم الأول كان في حديثه عن اشتراكهما في الجواهر والأعراض خلقاً .

فإن أوجبتموها . . فهو تحكُّمٌ ، بل هو أيضاً مبطلٌ للقدرة ؛ فإن خلْقَ الجوهر من واحد كأنه يضطرُ الآخر إلىٰ خلق العرض ، وكذا بالعكس ، فلا يكون له قدرة على الترك ، فلا تتحقق القدرة مع هـٰذا .

وعلى الجملة : فترك المساعدة إن كان ممكناً . . فقد تعذَّرَ الفعل ، وبطل معنى القدرة ، والمساعدةُ إن كانت واجبةً . . صار الذي لا بدَّ له من مساعدة مضطراً لا قدرةَ له .

تحريجة: نفرض أن أحدهما يخلق الخير والآخر الشر

فإن قيل : فيكونُ أحدُهما خالقَ الشر ، والآخر خالقَ الخير .

قلنا : هـٰذا هوسٌ ؛ لأن الشرَّ ليس شراً لذاته ، بل هو من حيث ذاتُهُ مساوٍ للخير ومماثلٌ له[١] ، والقدرةُ على الشيء قدرةٌ علىٰ مثله ؛ فإنَّ إحراقَ بدن المسلم بالنار شرٌّ وإحراقَ بدن الكافر خيرٌ ودفعُ شرٍّ ، والشخصُ الواحد إذا تكلَّمَ بكلمة الإسلام . . انقلبَ الإحراق في حقه شرّاً ؛ فالقادرُ علىٰ إحراق لحمِهِ بالنار عند سكوته عن كلمةِ الإيمان . . لا بدَّ وأنْ يقدرَ علىٰ إحراقه عند النطق بها ؛ لأن نطقَهُ بها صوتٌ ينقضي ، لا يغيِّرُ ذاتَ اللحم ، ولا ذاتَ النار ، ولا ذات الإحراق ، ولا يقلبُ جنساً ؛ فتكون الإحراقاتُ متماثلةً ، فيجبُ تعلُّقُ القدرة بالكلِّ ؛ ويقتضي ذلك تمانعاً وتزاحماً .

وعلى الجملة : كيفما فُرِضَ الأمرُ . . تولَّدَ منه اضطراب وفساد ، وهو الذي أرادَه اللهُ تعالىٰ بقوله : ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فلا مزيدَ علىٰ بيان القرآن .

ولنختمْ هـٰذا القطبَ بالدعوى العاشرة ، فلم يبقَ مما يليق بهـٰذا الفن[٢] إلا بيان استحالةِ كونه محلاً للحوادث ، وسنشيرُ إليه في أثناء الكلام في الصفات ؛ رداً علىٰ من قال بحدوث العلم والإرادة وغيرهما .

---

(١) فهو أمرٌ نسبيٌّ ؛ إذْ يعتبر الفعل شرّاً في حقِّ شيء وهو ليس بشرٍّ في حقِّ آخر ، ناهيك أننا لا نسلِّمُ بوجود شرٍّ مطلقٍ في حقِّ الله تعالىٰ .

(٢) الحديث عن صفات السُّلُوب الواجبة لنفي المستحيل في حقِّه سبحانه .



القطب الثاني
في الصّفات

وفيه سبع دعاوىٰ ؛ إذ ندعي : أنَّه تعالىٰ عالمٌ ، قادرٌ ، حيٌّ ، مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلمٌ ، فهٰذه سبعُ صفات(*) ، ويتشعَّبُ عنها نظرٌ في أمرين :

أحدهما : ما تختصُّ به آحادُ الصفات .

والثاني : ما تشترك فيه جميع الصفات .

فلنقع البداية بالقسم الأول ؛ وهو إثبات أصل الصفات ، وشرح خصوص أحكامها .

(*) هٰذه الصفات السبع هي أصل الصفات والأسماء الأخرىٰ له سبحانه ، فلذا لزمت العناية بها ، وباقي الصفات ـ كالرحمة والرأفة والرزق واللطف ـ متفرع عنها وراجع إليها كما يلحظ المتأمل ، وقد أشار المصنف لذلك (ص ٢١٧) .

الصفة الأولىٰ

القُدْرة

ندعي : أنَّ محدِثَ العالَمِ قادرٌ ؛ لأن العالَمَ فعلٌ محكمٌ ، مرتَّبٌ ، متقنٌ ، منظومٌ ، مشتملٌ علىٰ أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .

النظامُ والحكمة والإبداع دليلٌ على القدرة

ونرتب القياسَ فنقول : كلُّ فعل محكم . . فهو صادرٌ من فاعل قادر ، والعالمُ فعلٌ محكم ؛ فهو إذنْ صادر من فاعل قادر .

ففي أي الأصلين النزاع ؟

تخريجة : ما دليل إحكام العالم؟

فإن قيل : لم قلتم : إن العالمَ فعلٌ محكم ؟

قلنا : عنينا بكونه محكماً : ترتُّبَهُ ، وانتظامَهُ ، وتناسبَهُ ؛ فمنْ نظرَ في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة . . ظهرَ له من عجائب الإتقان ما يطولُ حصرُهُ ، فهـٰذا أصل يُدرِكُ معرفتَهُ الحسُّ والمشاهدةُ ، ولا يتَّسعُ جحدُهُ .

تخريجة : ولِمَ كان كلُّ محكم فاعلُهُ قادرٌ؟

فإن قيل : فبِمَ يُدركُ الأصلُ الآخر ؛ وهو أن كل فعلٍ محكم مرتب ففاعلُهُ قادرٌ ؟

قلنا : هـٰذا مَدركُهُ ضرورةُ العقل ؛ فالعقلُ يصدِّقُ به بغير دليل ، ولا يقدر العاقلُ علىٰ جحده ، ولكنّا مع هـٰذا نجرِّدُ دليلاً يقطعُ دابرَ الجحود والعناد . فنقول :

نعني بكونه قادراً : أن الفعلَ الصادر منه لا يخلو : إما أنْ يصدرَ عنه لذاته ، أو لمعنىً زائدٍ عليه ، وباطلٌ أن يقال : صدرَ عنه لذاته ؛ إذ لو كان كذلك . . لكانَ قديماً مع الذات ، فدلَّ علىٰ أنَّه صدرَ لزائدٍ علىٰ ذاته ، فالصفةُ الزائدة التي بها تهيَّأَ الفعلُ للوجود نسميها : قدرةً ؛ إذ القدرةُ في

وضع اللسان : عبارة عن الصفة التي بها يتهيأُ الفعلُ للفاعل ، وبها يقعُ الفعل ، وهـٰذا الوصفُ مما دلَّ عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ، ولسنا نعني بالقدرة إلا هـٰذه الصفة ، وقد أثبتناها .

تحريجة : إن لم يصدر العالم عن الذات لكيلا يكون قديماً . . وجب أن تكون القدرة حادثة لحدوث الفعل

فإن قيل : فهـٰذا ينقلبُ عليكم في القدرة ؛ فإنها قديمةٌ ، والفعلُ ليس بقديم ؟[1]

قلنا : سيأتي جوابه في أحكام الإرادة فيما يقع الفعل به[2] .

وإذ أثبتنا القدرةَ . . فلنذكرْ أحكامها :

أحكام القدرة

ومن حكمها : أنها متعلقةٌ بجميع المقدورات ، وأعني بالمقدورات : الممكناتِ كلَّها .

ولا يخفىٰ أنَّ الممكناتِ لا نهايةَ لها . . فلا نهايةَ إذنْ للمقدورات ، ونعني بقولنا : لا نهايةَ للممكنات : أن خلقَ الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلىٰ حدٌّ يستحيلُ في العقل حدوثُ حادث بعدَهُ ، فالإمكان مستمرٌّ أبداً ، والقدرةُ واسعةٌ لجميع ذلك .

وبرهان هـٰذه الدعوىٰ وهو عموم تعلُّقِ القدرة : أنه قد ظهرَ أنَّ صانعَ العالم واحدٌ ؛ فإما أن يكونَ له بإزاء كلِّ مقدور قدرةٌ ، والمقدوراتُ لا نهايةَ لها . . فتثبتُ قُدَرٌ متعددةٌ لا نهايةَ لها ، وهو محال ؛ لما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها[3] .

وإما أن تكون القدرة واحدة ، فيكون تعلُّقُها مع اتحادها بما يتعلَّقُ بها من الجواهر والأعراض مع اختلافها . . لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك في أمر سوى الإمكان ، فيلزم منه : أن كل ممكن فهو مقدور ـ لا محالةَ ـ وواقع بالقدرة .

---

(١) وإلا . . لكان المقدور قديماً كما أشار المصنف .

(٢) انظر (ص ١٧٣) .

(٣) انظر (ص ٩٨) .

قدرة الله تعالى واحدة تتعلق بكل ممكن

وبالجملة : إذا صدرتْ منه الجواهر والأعراض . . استحال ألاّ يصدرَ منه أمثالها ؛ فإنَّ القدرةَ على الشيء قدرةٌ علىٰ مثله ، وإذا لم يمتنع التعددُ في المقدور . . فنسبتها إلى الحركات كلها والألوان كلها علىٰ وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلْقِ حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر ، وهٰكذا ، وهو الذي عنينا بقولنا : إنَّ قدرتَهُ تعالىٰ متعلقةٌ بكل ممكن ؛ فإن الإمكانَ لا ينحصرُ في عدد ، ومناسبة ذات القدرة لا تختصُّ بعدد دون عدد ؛ فلا يمكن أن يشار إلىٰ حركة فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها ، مع أنها تعلَّقتْ بمثلها ، إذ بالضرورة نعلم : أنَّ ما وجبَ للشيء . . وجبَ لمثله .

ويتشعَّبُ عن هٰذا فروع ثلاثة :

الأول :

تحريجة: فما القول في الممكنات التي تعلَّق العلم بعدم وجودها؟

إن قال قائل : هل تقولون : إنّ خلافَ المعلوم مقدورٌ ؟

قلنا : هٰذا مما اختلف فيه ، ولا يتصور الخلافُ فيه إذا حقِّقَ وأزيلَ تعقيدُ الألفاظ ؛ **وبيانه** : أنه قد ثبتَ أن كلَّ ممكن مقدورٌ ، وأن المحالَ ليس بمقدور ؛ فلننظرْ : أن خلافَ المعلوم محالٌ أو ممكن ، ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفتَ معنى المحال والممكن وحصَّلْتَ حقيقتَهما ، وإلا . . فإن تساهلت في النظر . . فربما صدقَ علىٰ خلاف المعلوم : أنَّه محالٌ ، وأنه ممكنٌ ليس بمحالٍ ، فإذنْ قد صدق أنه محالٌ وأنه ليس بمحال ؛ والنقيضان لا يصدقان معاً .

فاعلم : أنَّ تحت اللفظ إجمالاً ، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله ؛ وهو : أن العالم مثلاً يصدق عليه : أنه واجب ، وأنه محال ، وأنه ممكن .

أما كونُهُ واجباً . . فمن حيث إنه إذا فرضتْ إرادةُ القديم موجودةً وجوداً واجباً . . كان المراد أيضاً واجباً بالضرورة ، لا جائزاً ؛ إذ يستحيلُ عدمُ المراد مع تحقق الإرادة القديمة .

وأما كونُهُ محالاً . . فهو أنه لو قُدِّرَ عدمُ تعلق الإرادة بإيجاده . . فيكون ـ لا محالةَ ـ حدوثُهُ محالاً ؛ إذ يؤدي إلىٰ حدوث حادث بلا سبب ، وقد عرف أنَّه محالٌ .

وأما كونُهُ ممكناً . . فهو بأن ينظر إلىٰ ذاته فقط ، ولا يعتبرُ معه لا وجود الإرادة ولا عدمها ؛ فيكون له وصف الإمكان ، فإذنْ الاعتباراتُ ثلاثةٌ :

ـ **الأول** : أن نشرطَ فيه وجودَ الإرادة وتعلُّقها ، فهو بهـٰذا الاعتبار واجبٌ .

ـ **الثاني** : أن نعتبرَ فقْدَ الإرادة ، فهو بهـٰذا الاعتبار محالٌ .

ـ **الثالث** : أن نقطعَ الالتفاتَ إلى الإرادة والسبب ، فلا نعتبرَ وجودَه ولا عدمَهُ ، ونجردَ النظرَ إلىٰ ذات العالم ، فيبقىٰ له بهـٰذا الاعتبار الأمر الثالث ، وهو الإمكان ، ونعني به : أنه ممكن لذاته ؛ أي : إذا لم نشترط غير ذاته . . كان ممكناً ؛ فظهر منه : أنه يجوز أن يكونَ الشيءُ الواحد ممكناً محالاً ؛ ولكن ممكناً باعتبار ذاته ، محالاً باعتبار غيره ، ولا يجوز أن يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته ؛ فهما متناقضان ، فنرجع إلىٰ خلاف المعلوم :

قد يكون الشيء ممكناً من وجه ومحالاً من وجه آخر

فنقول : إذا سبقَ في علم الله تعالىٰ إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول : خَلْقُ الحياة لزيدٍ صبيحةَ يوم السبت ممكنٌ أو ليس بممكن ؟

فالحقُّ فيه أنه ممكنٌ ومحالٌ ؛ أي : هو ممكن باعتبار ذاته إنْ قطعَ الالتفاتُ إلىٰ غيره ، ومحالٌ لغيره لا لذاته ؛ وذلك إذا اعتبرَ معه الالتفاتُ إلىٰ تعلق العلم بالإماتة ، والمحالُ لذاته : هو الذي يمتنعُ لذاته ؛ كالجمع بين السواد والبياض ، لا للزوم استحالةٍ في غير ذاته .

وحياةُ زيد لو قدِّرَتْ . . لم تمتنع لذات الحياة ، ولكن يلزم منه استحالةٌ في غير ذاتها ، وهو ذات العلم ؛ إذ ينقلبُ جهلاً ، ومحالٌ أن ينقلبَ جهلاً . . فبانَ أنَّه ممكنٌ لذاته ، محالٌ للزوم استحالةٍ في غيره .

فإذا قلنا : حياةُ زيد في هٰذا الوقت مقدورةٌ . . لم نردْ به إلا أن الحياةَ من حيث إنها حياةٌ ليس بمحالٍ كالجمع بين السواد والبياض ، وقدرةَ الله تعالىٰ من حيث إنها قدرةٌ لا تنبو عن التعلُّقِ بخلق الحياة ، ولا تتقاصرُ عنه لفتورٍ ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة ، وهٰذان أمران يستحيلُ إنكارهما ؛ أعني : نفيَ القصورِ عن ذات القدرة ، وثبوتَ الإمكان لذات الحياة من حيث إنها حياةٌ فقط من غير التفات إلىٰ غيرها ، والخصم إذا قال : غيرُ مقدورٍ ؛ علىٰ معنىٰ : أن وجودَهُ يؤدي إلى استحالة . . فهو صادقٌ في هٰذا المعنىٰ ، فإنَّا لسنا ننكره .

ويبقى النظر في اللفظ : وهو أنَّ الصوابَ من حيث اللغةُ إطلاقُ هٰذا الاسم عليه أو سلبُهُ ؟

ولا يخفىٰ أن الصوابَ إطلاقُ اللفظ ؛ فإن الناسَ يقولون : فلان قادرٌ على الحركة والسكون ، إن شاء تحرك وإن شاء سكن ، ويقولون : إن له في كلِّ وقتٍ قدرةً على الضدين ، ويعلمونَ أن الجاريَ في علم الله تعالىٰ وقوعُ أحدهما ، فالإطلاقاتُ شاهدةٌ لما ذكرناه ، وحظُّ المعنىٰ منه ضروريٌّ لا سبيلَ إلىٰ جحده .

الفرع الثاني :

تحـريجـة: قدرة الأحياء: هل هي من خلقهم أم من خلق الله تعالى؟

إن قال قائل : ادعيتم عمومَ القدرة في تعلُّقها بالممكنات ، فما قولُكُمْ في مقدوراتِ الحيواناتِ وسائرِ الأحياء من المخلوقات ؛ أهي مقدورةٌ لله تعالىٰ أم لا ؟ فإن قلتم : ليست مقدورةً له . . فقد نقضتمْ قولَكُم : إن تعلُّقَ القدرة عامٌّ ، وإن قلتم : إنها مقدورةٌ له . . لزمَكُم إثباتُ مقدورٍ بين قادرين ، وهو محالٌ ، أو إنكارُ كونِ الإنسان وسائرِ الحيوان قادراً ، وهو مناكرةٌ للضرورة ، ثمَّ مجاحدةٌ لمطالبات الشريعة ؛ إذ تستحيلُ المطالبةُ بما لا قدرةَ عليه ، ويستحيلُ أن يقولَ اللهُ تعالىٰ لعبده : ينبغي أنْ تتعاطىٰ ما هو مقدورٌ لي ، وأنا مستأثرٌ بالقدرة عليه ولا قدرةَ لك عليه!

فنقول في الانفصال[1] : قد تحزَّبَ الناسُ في هٰذا أحزاباً :

الجبرية قالوا بإنكار قدرة العبد مطلقاً

فذهبت المجبرةُ إلىٰ إنكار قدرة العبد الحادثة ، فلزمها إنكارُ ضرورةِ التفرقةِ بين حركة الرِّعْدةِ والحركة الاختيارية ، ولزمَها استحالةُ تكاليفِ الشرع[2] .

المعتزلة قالوا بإطلاق قدرة العبد مناهضاً لقدرة الله تعالى

وذهبت المعتزلة إلىٰ إنكار تعلُّقِ قدرة الله تعالىٰ بأفعال العباد والحيوانات والملائكة والجنِّ والشياطين[3] ، وزعمتْ : أن جميعَ ما يصدرُ منها من خلق العباد واختراعهم ، لا قدرةَ لله تعالىٰ عليها بنفي ولا إيجاد ؛ فلزمتها شناعتان عظيمتان :

---

(١) الخلوص من دعواهم مفصلين القول .

(٢) أما لزوم الجبرية إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة وحركة الاختيار . . فهم قائلون به تصريحاً ، وزعموا : أن العباد مضطرون إلىٰ أنواع تصرفهم كما يضطر الريح إلىٰ حركتها ، والمقصود من الجبرية هنا الجهميةُ خاصة .
وأما لزوم مذهبهم لاستحالة التكليف . . فهو النتيجة الحتمية لمقدمتهم التي اعتقدوها ، فهم نفوا عن العبد الكسب والاستطاعة ، فصار قولهم بجواز التكليف كعدمه ؛ لأنهم يعدون التكليف جبراً ؛ فلزمهم استحالة تكاليف الشرع لهٰذا . انظر أقوالهم في « أصول الدين » (ص٣٣٣) ، و« الملل والنحل » (١/ ٨٧) ، و« المواقف » (ص٤٢٩) ، و« مرهم العلل المعضلة » (ص١٠٥) .

(٣) اعتمد المعتزلة هٰذا القول بناء علىٰ أمور أهمها : إثبات قاعدة التكليف ، وهٰذا لا يتحقق إلا بإثبات القدرة الخلاقة للعبد ليثبت الذم والمدح ، وبكون علم الله تعالىٰ لا يغيِّر شيئاً ولا يصادم قدرة العبد .
والمدقق يرىٰ أن هٰذا القول في حقيقته ردٌّ على المجبرة لا علىٰ أهل السنة ، وهو سحق لمعنى القادرية لله تعالىٰ ولكن بأسلوب خفي مبهرج بالعدل .
ولا داعيةَ لنقل نصوص المعتزلة في إثبات خلق أفعال العباد لأنفسهم ، فإنما سمّوا فرقتهم بجماعة أهل العدل لذلك ، وأفرد القاضي عبد الجبار في « المغني » كتاباً سماه بـ(التكليف) وآخر بـ(المخلوق) ادعى البراهين علىٰ هٰذه المسألة ، وأبطل مصطلح الكسب .
والعجب من القاضي عبد الجبار الهمذاني إذ قال في سياق استدلاله علىٰ خلق القرآن : (علىٰ أن قوله عز وجل : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ يدل علىٰ حدوث القرآن وأنه تعالىٰ خلقه بعموم الآية ، ولولا قيام الدلالة علىٰ إخراج أفعال العباد منه . . لوجب دخوله في العموم ، ولا دلالة توجب إخراج القرآن منه ، فيجب دخوله فيه) . « المغني » (١٦/ ٩٤) .

لا خالق سوى الله تعالى

إحداهما : إنكارُ ما أطبقَ عليه السلفُ رضي الله عنهم من أنه لا خالقَ إلا الله ، ولا مخترعَ سواه .

خالق الشيء عالم به

والثانية : نسبتُها الاختراعَ والخلق إلىٰ قدرة من لا يعلمُ ما خلقه[1] ؛ فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان : لو سئلَ عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها . . لم يكنْ عنده خبرٌ منها ، بل الصبيُّ كما ينفصلُ من المهد يدبُّ إلى الثدي باختياره ويمتصُّ ، والهرَّةُ كما ولدت تدبُّ إلىٰ ثدي أمِّها وهي مغمَّضةُ العينين ، والعنكبوت تنسجُ من البيوت أشكالاً غريبة يتحيَّرُ المهندسون في استدارتِها وتوازي أضلاعِها وتناسبِ ترتيبها ، وبالضرورةِ نعلمُ انفكاكَها عن العلم بما يعجزُ المهندسون عن معرفته .

النحل وأشغاله دليل على قدرة الله تعالى في خلق أفعال الأحياء

والنحلُ تشكِّلُ بيوتَها علىٰ شكل التسديسِ ، فلا يكونُ فيها مربَّعٌ ولا مدوَّر ولا مسبَّع ، ولا شكلٌ آخرُ ؛ وذلك لتميُّزِ شكل المسدَّس بخاصية دلَّتْ عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها ، وهو مبني علىٰ أصول :

أحدها : أن أحوَى الأشكال وأوسَعَها الشكلُ المستدير المنفكُّ عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة .

والثاني : أن الأشكالَ المستديرة إذا وضعت متراصَّةً . . بقيتْ بينها فُرَجٌ معطَّلة لا محالةَ .

والثالث : أن أقربَ الأشكال القليلة الأضلاع إلى المستديرة والاحتواء هو شكلُ المسدَّس .

والرابع : أن كلَّ الأشكال القريبةِ من المستديرة كالمسبَّع والمثمن والمخمس إذا وضعت جملةً متراصةً متجاورةً . . بقيت بينها فُرَجٌ معطَّلةٌ ، ولم تكن متلاصقةً .

---

(١) سيبين المؤلف رحمه الله تعالىٰ تلازم الخلق والعلم (خالق الشيء عالم به) ؛ لأن القادر : هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم . انظر « شرح المواقف » (٨/٦٦) .

وأما المربعاتُ : فإنها متلاصقةٌ ، ولكنها بعيدةٌ عن احتواء الدوائر ؛ لتباعد زواياها عن أوساطها .

ولما كان النحل محتاجاً إلىٰ شكل قريب من الداوئر ليكون حاوياً لشخصه ؛ فإنه قريبٌ من الاستدارة ، وكان محتاجاً ـ لضيق مكانه وكثرةِ عدده ـ إلىٰ ألاّ يضيِّعَ موضعاً بفُرَجٍ تتخلَّلُ بين البيوت لا تتسعُ لأشخاصها ، ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكلٌ يقرب من الاستدارة وله هٰذه الخاصية ، وهو التراصُّ والخلوُّ عن بقاءِ الفُرَجِ بين أعدادها إلا المسدَّس . . سخَّرها اللهُ تعالىٰ لاختيار الشكل المسدَّس في صناعة بيتها .

فليتَ شعري ؛ أعرفَ النحلُ هٰذه الدقائقَ التي يقصرُ عن درْكِها أكثرُ عقلاء الإنس ، أم سخَّرَهُ ـ لنيل ما هو مضطرٌ إليه ـ الخالقُ المنفردُ بالجبروت ، وهو في الوسط مَجْرىً لتقدير الله تعالىٰ ، يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ، ولا قدرةَ له على الامتناع منه ؟!

وأنَّ في صناعات الحيوانات من هٰذا الجنس عجائب لو أوردتُ منها طرفاً . . لامتلأت الصدورُ من عظمة الله تعالىٰ وجلاله(١) .

فتعساً للزائغين عن سبيل الله ، المغترِّين بقدرتهم القاصرة ومُكْنَتِهم الضعيفة ، الظَّانينَ أنهم مساهمون لله تعالىٰ في الخلق والاختراع وإبداع مثل هٰذه العجائب والآيات ، هيهاتَ هيهات! ذلَّت المخلوقات وتفرد بالملكوتِ جبّارُ السماوات .

أهل السنة هم الموفقون لاستخلاص الحق من الرأيين

فهٰذه أنواع الشناعات اللازمة علىٰ مذهب المعتزلة ؛ فانظر الآن إلىٰ أهل السنة كيف وُفِّقوا للسَّداد ، ورُشِّحوا للاقتصاد في الاعتقاد ؛ فقالوا :

القولُ بالجبر محالٌ باطل ، والقولُ بالاختراع اقتحامٌ هائل ، وإنما

---

(١) قال إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (ومن ذهب إلىٰ أن العبد مخترعٌ أفعالَهُ وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها . . فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالاً على المتقن والمخترع ، وذلك نقض للدلالة العقلية) . « الإرشاد » (ص١٩٠) .

الحق : إثباتُ القدرتين علىٰ فعل واحد ، والقولُ بمقدور منسوب إلىٰ قادرين ، فلا يبقىٰ إلا استبعادُ توارد القدرتين علىٰ فعل واحد ، وهـٰذا إنما يبعد إذا كان تعلُّقُ القدرتين علىٰ وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان ، واختلف وجه تعلقهما . . فتواردُ التعلُّقين علىٰ شيءٍ واحد غيرُ محال كما سنبيِّنُهُ .

تحريجة : فكيف تثبتون مقدوراً بين قادرين؟

فإن قيل : فما الذي حملَكُم علىٰ إثبات مقدور بين قادرين ؟[1]

قلنا : البرهانُ القاطع : علىٰ أنَّ الحركة الاختيارية مفارِقَةٌ للرِّعْدة ، وإن فرضت الرعدةُ مرادةً للمرتعد ومطلوبةً له أيضاً ، ولا مفارقةَ إلا بالقدرة ، ثم البرهانُ القاطع[2] : علىٰ أنَّ كلَّ ممكن فتتعلَّقُ به قدرةُ الله تعالىٰ ، وكلُّ حادث ممكنٌ ، وفعلُ العبد حادثٌ ؛ فهو إذنْ ممكن ، فإن لم تتعلقْ به قدرةُ الله تعالىٰ . . فهو محالٌ ؛ فإنا نقولُ : الحركةُ الاختيارية من حيث إنها حركةٌ حادثةٌ ممكنةٌ . . مماثلةٌ لحركة الرعدة ، فيستحيلُ أن تتعلَّقَ قدرةُ الله تعالىٰ بإحداهما وتقصرُ عن الأخرىٰ وهي مثلُها[3] ، بل يلزمُ عليه محالٌ آخر ؛ وهو أنَّ اللهَ تعالىٰ لو أراد تسكينَ يدِ العبد إذا أراد العبدُ تحريكَها . . فلا يخلو : إما أن تُوجدَ الحركةُ والسكون جميعاً ، أو كلاهما لا يوجد ، فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون ، أو إلى الخلوِّ عنهما ، والخلوُّ عنهما مع التناقض يوجبُ بطلان القدرتين ؛ إذ القدرةُ : ما يحصلُ بها المقدورُ عند تحقُّقِ الإرادة وقَبولِ المحلِّ[4] .

---

(١) في سياق حديثه عن الواحدية يعقد القاضي عبد الجبار فصلاً يسميه : (في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين علىٰ وجهٍ) ، ونرى المشكلة تكرر ، ويرد ـ كعادة عامة المعتزلة ـ علىٰ وجه لا يقصد أهل السنة النزاع فيه ، ويترك محل النزاع الكامن في فهم مصطلح الكسب أو الاستطاعة ، وفهمُ مكامن النزاع من المزايا التي تحلىٰ بها إمامنا الغزالي رحمه الله تعالىٰ . انظر « المغني » (٤/ ٢٥٦) .

(٢) أي : وبعد إثبات القدرة للعبد . . نثبت تعلقها بقدرة الله تعالىٰ ؛ لأنها من الممكنات .

(٣) فيستحيل تعلق القدرة بحركة الرعدة وعدم تعلقها بالحركة الاختيارية ، والاختيارية والرعدة سواء في الإمكان .

(٤) وليس من شرط المحل أن يكون موجوداً حتىٰ يصح تأثره بالقدرة ، وإلا . . لاستحال إيجاد =

وإن ظنَّ أن مقدورَ الله تعالىٰ يترجَّحُ ؛ لأن قدرتَهُ أقوىٰ[1] . . فهو محالٌ ؛ لأن تعلُّقَ القدرة بحركة واحدة لا تفضلُ تعلُّقَ قدرةٍ أخرىٰ بها ؛ إذ كانت فائدةُ القدرتين الاختراعَ ، وإنما قوَّتُهُ باقتداره علىٰ غيره ، واقتدارُهُ علىٰ غيره غيرُ مرجِّحٍ في الحركة التي فيها الكلام ؛ إذ حظُّ الحركة[2] من كل واحدة من القدرتين أن تصيرَ مخترعة بها ، والاختراعُ تساوٍ ، فليس فيه أشدُّ وأضعفُ حتىٰ يكون فيه ترجيح ، فإذنْ الدليلُ القاطع علىٰ إثبات القدرتين ساقَنا إلىٰ إثباتِ مقدورٍ بين قادرين .

تحريجة : تعليل مقدور بين قادرين غير مفهوم

فإن قيلَ : الدليلُ لا يسوقُ إلىٰ محالٍ لا يفهم ، وما ذكرتموه غير مفهوم ؟

قلنا : علينا تفهيمُهُ ؛ وهو أنّا نقول : اختراعُ الله تعالىٰ للحركة في يد العبدِ معقولٌ دون أن تكونَ الحركةُ مقدورةً للعبد ، فمهما خلقَ الحركة وخلقَ معها قدرةً عليها[3] . . كان هو المستبدَّ بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً ، وخرج منه : أنه منفردٌ بالاختراع ، وأنَّ الحركةَ موجودةٌ ، وأنَّ المتحرِّكَ عليها قادر ، وبسبب كونه قادراً فارقَ حالُهُ حالةَ المرتعدِ ؛ فاندفعت الإشكالاتُ كلُّها .

وحاصله : أنَّ القادرَ واسعُ القدرة ، فهو قادرٌ على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ، ولما كان اسمُ الخالق والمخترع مطلقاً علىٰ من أوجدَ الشيء بقدرته ، وكانت القدرةُ والمقدورُ جميعاً بقدرة الله تعالىٰ . . سمِّيَ خالقاً ومخترعاً ، ولم يكن المقدورُ بقدرة العبد وإن كان معها . . فلم يسمَّ خالقاً

لا نسمي العبد خالقاً ومخترعاً وإنما الكسب فقط

= شيء من عدم ، بل شرطه أن يكون ممكناً ، ومعلوم أن الإمكان أعم من وجود الشيء وعدمه .

(١) وسبب هذا الظنّ : أن يعتقد المدعي أن القدرتين ـ قدرةَ الله وقدرةَ العبد ـ تجتمعان تحت جنس واحد ، ليحصل التفاضل من قوة وضعف ، ناسياً أن قدرة الله هي اختراع وإيجاد من العدم ، لا يشاركه في هذا الوصف مخلوق .

(٢) في (و) : (الحركتين) .

(٣) وهي قدرة العبد الحادثة ، فهو سبحانه خالق للحركة وخالق لقدرة العبد على الحركة .

ومخترعاً[١] ، ووجبَ أن يُطلبَ لهـٰذا النمط من النسبة اسم آخرُ مخالف ، فطلب له اسم الكسْب ؛ تيمناً بكتاب الله تعالىٰ[٢] ، فإنه وجد إطلاق ذلك علىٰ أعمال العباد في القرآن ، وأما اسم الفعل . . فترددوا في إطلاقه[٣] ، ولا مُشاحَّةَ في الأسامي بعد فهم المعاني .

تحريجة: نأي قدرةٍ هي التي تثبتونها للعبد ولا حقيقة لتعلقها؟

فإن قيل : الشأنُ في فهمِ المعنىٰ ، وما ذكرتموهُ غيرُ مفهوم ؛ فإن القدرةَ المخلوقة الحادثة إن لم يكنْ لها تعلُّقٌ بالمقدور لم تفهم ؛ إذ قدرةٌ لا مقدورَ لها محالٌ ، كعلم لا معلومَ له ، وإن تعلَّقتْ به . . فلا يعقلُ تعلُّقُ القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثيرُ والإيجادُ وحصولُ المقدور بها ، فالنسبةُ بين المقدور والقدرة نسبةُ المسبَّبِ إلى السبب ، وهو كونُهُ به ، فإذا لم يكن به . . لم يكن بينهما علاقةٌ ، فلم تكن قدرةٌ ؛ إذ كلُّ ما لا تعلُّقَ له . . فليس بقدرة ؛ إذ القدرةُ من الصفات المتعلقة ؟

قلنا : هي متعلقةٌ ، وقولكم : التعلُّقُ مقصورٌ على الوقوع به[٤] . . يُبطِلُ تعلُّقَ الإرادة والعلم ، وإن قلتم : إن تعلُّقَ القدرة مقصور على الوقوع بها فقط . . فهو أيضاً باطلٌ ؛ فإن القدرةَ عندكم إذا فُرضتْ تبقىٰ ، وإذا فُرضت قبل الفعل . . فهل هي متعلقة أم لا ؟ فإن قلتم : لا . . فهو محالٌ[٥] ، وإن

---

(١) كما تجاسرت المعتزلة علىٰ إطلاقه على العبد فقالوا : العبد خالقٌ لأفعال نفسه . انظر « شرح العقائد النسفية » (ص١٣٥) .

(٢) قال ملا علي القاري رحمه الله تعالىٰ : (والحاصل : أن الفرق بين الكسب والخلق هو أن الكسب أمر لا يستقلُّ به الكاسب ، والخلق أمر مستقل به الخالق ، وقيل : ما وقع بآلة فهو كسب ، وما وقع لا بآلة فهو خلق ، ثم ما أوجده سبحانه من غير اقترانِ قدرة الله تعالىٰ بقدرة العبد وإرادته يكون صفة له ـ أي : للعبد ـ ولا يكون فعلاً له ؛ كحركة المرتعش ، وما أوجده مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد ؛ كالحركات الاختيارية) . « شرح الفقه الأكبر » (ص٥٠) .

(٣) فتارة أطلقوه علىٰ أثر قدرة الله تعالىٰ ، وتارة علىٰ أثر قدرة العبد ، وإنما اخترنا الكسب للعلة المذكورة .

(٤) أي : لا بدَّ من وقوع الفعل لتصور التعلق ، فإن لم يكن وقوع بالتعلق . . فلا تعلق ؛ غير أن هـٰذا باطل بتعلق الإرادة والعلم ، فهو حاصل ولا فعل به .

(٥) لأنه يستحيل تقديرها دون متعلق لها ، وهـٰذا أمر لا ينفيه صاحب الدعوىٰ . انظر « الإرشاد » (ص٢١٩) .

قلتم : نعم . . فليس المعنىٰ بها وقوع المقدور بها ؛ إذ المقدورُ بعدُ لم يقعْ ، فلا بدَّ من إثبات فنٍّ آخرَ من التعلق سوى الوقوع به ؛ إذ التعلُّقُ عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به ، والتعلُّقُ قبلَ ذلك مخالفٌ له ، فهو نوعٌ آخرُ من التعلق ، فقولُكُم : إن تعلُّقَ القدرة له نمطٌ واحد . . خطأٌ ، وكذلك القادريةُ القديمة عندهم ؛ فإنها متعلقةٌ بالعالَمِ في الأزل وقبلَ خلق العالم ، فقولنا : إنها متعلقةٌ . . صادقٌ ، وقولُنا : إن العالم واقع بها . . كاذبٌ ؛ لأنه لم يقعْ بَعدُ ، فلو كانا عبارتين عن معبَّر واحد . . لصدقَ أحدُهما حيثُ يصدقُ الآخر .

تحريجة : معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أنه متى وقع . . فقد وقع بها

فإن قيل : معنىٰ تعلُّقِ القدرة قبلَ وقوع المقدور : أن المقدورَ إذا وقعَ . . وقعَ بها ؟

قلنا : فليس هـٰذا تعلُّقاً في الحال ، بل هو انتظارُ تعلُّقٍ ، فينبغي أن يقال : القدرةُ موجودةٌ ، وهي صفةٌ لا تعلُّقَ لها ، ولكن يُنتظرُ لها تعلُّقٌ إذا وقعَ المقدور بها ، وكذا القادرية ، ويلزم عليه محالٌ ؛ وهو أن الصفةَ التي لم تكنْ من المتعلقاتِ صارتْ من المتعلقات ، وهو محالٌ .

تحريجة : معنى تعلق القدرة أنها متهيئة لوقوع المقدور بها

فإن قيل : معناها : أنها متهيئة لوقوع المقدورِ بها ؟

قلنا : ولا معنىٰ للتهيؤ إلا انتظار الوقوع بها ، وذلك لا يوجبُ تعلُّقاً في الحال ، فكما عُقِلَ عندكم قدرةٌ موجودةٌ متعلقةٌ بالمقدور والمقدورُ غيرُ واقع بها . . عُقِلَ عندنا أيضاً قدرةٌ كذلك والمقدور غيرُ واقع بها ، ولكنه واقعٌ بقدرةِ الله تعالىٰ ، فلم يخالفْ مذهبُنا هـٰهنا مذهبَكم ثَمَّ إلا في قولنا : إنها وقعتْ بقدرة الله تعالىٰ ، فإذا لم يكنْ من ضرورةِ وجودُ القدرة ، ولا تعلُّقِها بالمقدور وجودُ المقدور بها . . فمنْ أينَ يستدعي عدمَ وقوعه بقدرة الله تعالى ؟ فوجودُهُ بقدرة الله تعالىٰ لا فضلَ له علىٰ عدمه من حيث انقطاعُ النسبة عن القدرة الحادثة ؛ إذ النسبةُ إذا لم تمتنعْ بعدم

المقدور . . فكيفَ تمتنعُ بوجود المقدور ؟! وكيفما فُرِضَ المقدورُ موجوداً أو معدوماً . . فلا بدَّ من قدرة متعلقة لا مقدورَ لها في الحال .

فإن قيل : فقدرة لا يقعُ بها مقدورٌ هي والعجزُ بمثابة واحدة ؟

تحريجة: فأيُّ معنى لقدرة لا مقدور بها؟

قلنا : إنْ عنيتمْ به أنَّ الحالةَ التي يدركُها الإنسانُ عند وجودِها مثلُ ما يدركُهُ عندَ العجز في الرعدة . . فهو مناكرةٌ للضرورة .

وإنْ عنيتمْ أنها بمثابة العجز في أن المقدورَ لم يقعْ بها . . فهو صدقٌ ، ولكن تسميتَهُ عجزاً خطأٌ ، وإنْ كان من حيث القصورُ إذا نُسِبَ إلىٰ قدرة الله تعالىٰ . . ظُنَّ أنه مثل العجز ، وهـٰذا كما أنه لو قيل : القدرةُ قبل الفعل علىٰ أصلهم مساويةٌ للعجز من حيث إن المقدورَ غيرُ واقع بها . . لكان اللفظُ منكراً من حيث إنها حالة مدركة يفارق إدراكُها في النفس إدراكَ العجز ؛ فكذلك هـٰذا ، ولا فرق .

لا محيصَ عن إثبات قدرتين متفاوتتين

وعلى الجملة : لا بدَّ من إثبات قدرتين متفاوتتين ؛ إحداهما أعلىٰ ، والأخرىٰ بالعجز أشبَهُ مهما أضيفتْ إلى الأعلىٰ ، وأنت بالخيار بين أن تثبتَ للعبد قدرةً توهم شِبْهَ العجز من وجه ، وبين أن تثبتَ لله تعالىٰ ذلك ! ولا تسترِبْ ـ إن كنت منصفاً ـ في أن شبهَ القصور والعجز بالمخلوقات أولىٰ ، بل لا يقال : أولىٰ ؛ لاستحالة ذلك في حقِّ الله تعالىٰ .

هـٰذا غايةُ ما يحتملُهُ هـٰذا المختصرُ من هـٰذه المسألة .

الفرع الثالث :

تحريجة: فلماذا لا نقول بتولد الحركات بعضها من بعض؟

فإن قال قائلٌ : كيف تدعون عمومَ تعلُّقِ القدرة بجملة الحوادث وأكثرُ ما في العالم من الحركات وغيرها متولداتٌ ، يتولَّدُ بعضها من بعض بالضرورة ؛ فإن حركَةَ اليد مثلاً بالضرورة تُولِّدُ حركةَ الخاتم ، وحركةَ اليد في الماء تُولِّدُ حركةَ الماء ، وهو مشاهد ، والعقل أيضاً يدلُّ عليه ؛ إذ لو كانت حركة الماء والخاتمِ بخلق الله تعالىٰ . . لجاز أن يخلق حركةَ اليد دونَ

الخاتم ، وحركةَ اليد دون الماء ، وهو محالٌ ، وكذا في المتولدات مع انشعابها ؟[1]

التعريف الصحيح للتولُّد

فنقول : ما لا يفهمُ لا يمكنُ التصرُّفُ فيه بالردِّ والقبول ؛ فإنَّ كونَ المذهب مردوداً أو مقبولاً . . بعدَ كونه معقولاً[2] ، والمعلومُ عندنا من عبارة التولد : أن يخرجَ جسمٌ من جوف جسم ؛ كما يخرجُ الجنينُ من بطن الأم ، والنباتُ من الأرض ، وهٰذا محالٌ في الأعراض ؛ إذ ليس لحركة اليد جوفٌ حتىٰ تخرجَ منه حركةُ الخاتم ، ولا هو شيء حاوٍ لأشياء حتىٰ يترشَّحَ منه بعض ما فيه ، فحركةُ الخاتم إذا لم تكنْ كامنةً في ذات حركة اليد . . فما معنىٰ تولدِها منها ؟!

فلا بدَّ من تفهيمه ، وإذا لم يكن هٰذا مفهوماً . . فقولُكم : إنَّه مشاهدٌ . . حماقةٌ ؛ إذ كونُهُ حادثاً معه مشاهدٌ لا غيرَ ، فأما كونه متولداً منه . . فغيرُ مشاهد[3] .

اللازمات الشرطية لا تنفكُّ

وقولُكم : إنه لو كان بخلق الله تعالىٰ . . لقدر علىٰ أن يخلقَ حركةَ اليد دون الخاتم ، وحركةَ اليد دون الماء ، وهٰذا هوسٌ يضاهي قولَ القائل : لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة . . لقدر علىٰ أن يخلقَ الإرادةَ دون العلم ، أو العلمَ دون الحياة!

---

(١) يشنع القاضي عبد الجبار علىٰ أهل السنة لقولهم بأن كل المتولدات هي من فعله سبحانه وتعالىٰ ؛ إذ يقول : (فأما المجبرة ـ ويعني بهم هنا : أهل السنة والجماعة ـ فإنهم يثبتون المتولدات كلها من فعل الله سبحانه ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلا في بعضه) . « المغني » (٩/ ١٣) وهو جزء التولد .
ونرى الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ يحرر كعادته مكامن النزاع ويبين المراد ، ويثني علىٰ خصمه بطعنة من حججه الدوامغ كما سترىٰ هنا .

(٢) يقول ابن سينا : (وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتىٰ يتأدىٰ منها إلىٰ غيرها ، بل بكل تأليف ؛ فذلك التحقيق يحوج إلىٰ تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف) . « الإشارات والتنبيهات » (١/ ١٢٩) .

(٣) أي : إنما المشاهد هو ترافق الحركتين معاً ، وليس المشاهدُ هو حدوث حركة الخاتم من حركة اليد .

ولكن نقول : المحالُ غيرُ مقدور ، ووجودُ المشروط دونَ الشرط غيرُ معقول ، والإرادةُ شرطُها العلم ، والعلمُ شرطُه الحياة ؛ فكذلك شرطُ شغلِ الجوهرِ لحيِّزٍ فراغُ ذلك الحيِّزِ ، فإذا حرَّكَ الله تعالى اليدَ . . فلا بدَّ وأن يشغلَ حيزاً في جوار الحيِّزِ الذي كانت فيه ، فما لم يفرغه . . كيف يشغله به ؟! ففراغُهُ شرطُ اشتغاله باليد ؛ إذ لو تحرَّكَ ولم يفرغ الحيِّزَ من الماء بعدم الماء أو حركتِهِ . . لاجتمعَ جسمان في حيِّزٍ واحد ، وهو محالٌ ؛ فكان خلوُّ أحدِهما شرطاً للآخر ؛ فتلازما . . فظنَّ أن أحدَهما متولِّدٌ من الآخر ، وهو خطأٌ .

اللازمات غير الشرطية قد تنفكُّ

فأما اللازمات التي ليست شرطاً . . فعندنا يجوز أن ينفك عن الاقتران بما هو لازمٌ له ، بل لزومُهُ بحكم طرد العادة ؛ كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصولِ البرودة في اليد عند مماسة الثلج ؛ فإن كلَّ ذلك مستمرٌّ بجريان سنَّةِ الله تعالىٰ ، وإلا . . فالقدرةُ من حيث ذاتُها غيرُ قاصرةٍ عن خلق البرودة في الثلج والمماسةِ في يدٍ مع خلقِ الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة .

فإذنْ ؛ ما يراهُ الخصمُ متولداً قسمان :

أحدهما : شرطٌ ، فلا يتصوَّرُ فيه إلا الاقتران .

والثاني : ليس بشرط ، فيتصوَّرُ فيه الافتراقُ إذا خرقت العادات .

تحريجة: لِمَ لا يكون المراد من التولد وجود موجود عقيب آخر؟

فإن قيل : لم تدلُّوا علىٰ بطلان التولد ، ولكن أنكرتُم فهمَهُ ، وهو مفهوم ؛ فإنا لا نريدُ به ترشُّحَ الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ، ولا تولُّدَ برودةٍ من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة ، بل نعني به : وجودَ موجودٍ عَقِيبَ موجود ، وكونَهُ موجوداً أو حادثاً ، فالحادثُ نسمِّيه : متولِّداً ، والذي به الحدوث نسميه : مُولِّداً ، وهـٰذه النسبةُ مفهومةٌ ، فما الذي يدلُّ علىٰ بطلانها ؟

قلنا : إذا فَسَّرتُمْ بذلك . . دلَّ علىٰ بطلانه ما دلَّ علىٰ بطلان كون القدرة الحادثة مُوجِدةً ؛ فإنَّا إذا أحلْنا أن نقولَ : حصلَ مقدورٌ بقدرة حادثة . . فكيفَ لا نُحيلُ الحصول بما ليس بقدرة ؟! واستحالتُهُ راجعةٌ إلىٰ عموم تعلُّقِ

القدرة ، وأنَّ خروجَهُ عن القدرة مُبطلٌ عمومَ تعلُّقِها ، وهو محالٌ ، ثم هو مُوجِبٌ للعجزِ والتمانع كما سبق .

نعم ؛ وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضاتٌ في تفصيل التولد لا تحصىٰ ؛ كقولهم : إن النظرَ يولِّد العلم ، وتذكُّرَهُ لا يولدُه ، إلىٰ غير ذلك مما لا نطوِّلُ بذكره ، فلا معنىٰ للإطناب فيما هو مستغنىً عنه .

وقد عرفت من جملة هـٰذا : أن الحادثاتِ كلَّها جواهرَها وأعراضَها الحادثةَ منها في ذات الأحياء والجماداتِ . . واقعةٌ بقدرة الله سبحانه وتعالىٰ وهو المستبِدُّ باختراعها ، وليس تقع بعضُ المخلوقات ببعض ، بل الكلُّ يقعُ بالقدرة ، وذلك ما أردنا أن نبيِّنَ من إثبات صفة القدرة لله تعالىٰ ، وعمومِ حكمِها ، وما اتصلَ بها من الفروع واللوازم .

* * *

الصفة الثانية

العِلم

ندعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ عالمٌ بجميع المعلومات ، الموجوداتِ والمعدومات .

فإنَّ الموجوداتِ منقسمةٌ إلىٰ قديم وحادث ، والقديمُ : ذاتُهُ وصفاتُهُ ، ومَنْ عَلِمَ غيرَهُ . . فهو بذاته وصفاته أعلمُ ، فيجبُ ضرورةً أن يكونَ عالماً بذاته وصفاته إنْ ثبتَ أنه عالمٌ بغيره ، ومعلومٌ أنه عالمٌ بغيره ؛ لأن ما ينطلقُ عليه اسمُ الغير هو صنعُهُ المتقن ، وفعلُهُ المحكم المرتب ، وذلك يدلُّ علىٰ علم الصانع كما يدلُّ علىٰ قدرته علىٰ ما سبق .

شمول صفة العلم ودليلها

فإنَّ مَنْ رأىٰ خطوطاً منظومةً تصدُرُ على الاتساق من كاتب ثم استرابَ في كونه عالماً بصنعةِ الكتابة . . كان سفيهاً في استرابته ؛ فإذنْ قد ثبتَ أنَّه عالمٌ بذاته وبغيره .

تخريجة : فهل للمعلومات نهاية؟

فإن قيل : فهل لمعلوماته نهاية ؟

قلنا : لا ؛ فإن الموجوداتِ في الحال وإن كانت متناهيةً . . فالممكناتُ في الاستقبال غيرُ متناهية ، ويعلمُ الممكناتِ التي ليستْ بموجودة أنه سيوجدُها أم لا يوجدُها ؛ فيعلمُ إذنْ ما لا نهايةَ له ، بل لو أردنا أن نكثِّرَ علىٰ شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات . . لخرجَ عن النهاية ، والله تعالىٰ عالمٌ بجميعِها .

فإنا نقول مثلاً : ضعفُ الاثنين أربعةٌ ، وضعفُ الأربعة ثمانيةٌ ، وضعفُ الثمانية ستةَ عشرَ ، وهٰكذا نضعِّفُ ضعفَ الاثنين ، وضعفَ الضعفِ ، ولا يتناهىٰ ، والإنسانُ لا يعلمُ من مراتبها إلا ما يقدِّرُهُ بذهنه ، وسينقطعُ عمرُهُ ويبقىٰ من التضعيفات ما لا يتناهىٰ .

فإذنْ ؛ معرفةُ أضعافِ أضعافِ الاثنين ـ وهو عدد واحد ـ يخرجُ عن الحصر ، وكذلك كلُّ عَدٌّ ، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات ؟![1]

وهٰذا العلمُ ـ مع تعلقه بمعلومات لا نهايةَ لها ـ واحدٌ كما سيأتي بيانُهُ من بعدُ مع سائرِ الصفات .

* * *

(١) والمراد من المثال بيانُ تعلُّقِ علمه سبحانه بالممكن مهما احتمل تعدُّدُهُ ، لا علمَ نهاية العدد ؛ إذ العددُ معنىً موهوم لا وجود له في ذاته أصلاً ، فلا يقال : هٰذا آخر الأعداد مثلاً .

الصفة الثالثة

الحَياة

ندعي : أنَّهُ تعالىٰ حيٌّ ، وهٰذا معلومٌ بالضرورة ، ولم ينكرْهُ أحدٌ فيمن اعترفَ بكونه عالماً قادراً ، فإنَّ كونَ العالم القادر حيّاً ضروريٌّ ؛ إذ لا نعني بالحي إلا ما يَشْعُرُ بنفسِهِ ، ويعلمُ ذاتَهُ وغيرَهُ ، والعالِمُ بجميع المعلومات ، القادرُ علىٰ جميع المقدوراتِ ، كيف لا يكون حيّاً ؟!

وهٰذا واضحٌ ، والنظرُ في صفة الحياة لا يطول .

* * *

الصفة الرابعة
الإرادة

ندعي : أنَّ اللهَ تعالىٰ مريدٌ لأفعاله .

وبرهانه : أنَّ الفعلَ الصادرَ منه مختَصٌّ بضروبٍ من الجواز ، لا يتميَّزُ بعضُها عن البعضِ إلا بمرجِّح ، ولا تكفي ذاتُهُ للترجيح ؛ لأن نسبةَ الذات إلى الضدَّين واحدٌ ، فما الذي خصَّصَ أحدَ الضدَّين بالوقوع في حال دون حال ؟!

وكذلك القدرةُ لا تكفي فيه ؛ إذ نسبةُ القدرة إلى الضدَّينِ واحدٌ ، وكذلك العلمُ لا يكفي ؛ خلافاً للكعبي(١) ، حيث اكتفىٰ بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلمَ يتبعُ المعلوم ويتعلَّق به علىٰ ما هو عليه ، ولا يؤثِّر فيه ولا يغيِّرُهُ .

فإنْ كان الشيءُ ممكناً في نفسه ، مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته . . فالعلمُ يتعلَّقُ به كما هو عليه ، فلا نجعلُ أحدَ الممكنين مرجَّحاً على الآخر ، بل نعقلُ الممكنين ونعقلُ تساويهما .

واللهُ تعالىٰ يعلمُ أنَّ وجودَ العالم في الوقت الذي وجدَ فيه . . كان ممكناً ، وأنَّ وجودَهُ بعد ذلك وقبلَ ذلك . . كان مساوياً له في الإمكان ؛ لأنَّ هـٰذه الإمكانات متساوية ، فحقُّ العلم أن يتعلَّقَ بها كما هي عليه ؛ فإن اقتضتْ صفةُ الإرادة وقوعَهُ في وقت معيَّنٍ . . تعلَّقَ العلْمُ بتعيُّن وجودِهِ في

---

(١) ذهب أبو القاسم الكعبي إلىٰ أن الباري لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة وإن وُصِفَ بذلك شرعاً في أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها : أنه خالقها ومنشئها ، وقوله هـٰذا كقول الفلاسفة ، وأما أبو الحسين النجار . . فقد ذهب إلىٰ أن الباري تعالىٰ مريد لنفسه ، وقد ردَّ القاضي عبد الجبار هـٰذا القول حين قال : (قال شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر من تبعهما : إنه تعالىٰ مريد في الحقيقة وإنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن . . .) « المغني » (٦/ ٢/ ٣ ، ١٠٣) ، وانظر الرد عليهما في « الإرشاد » (ص٦٤) .

ذلك الوقت لعلَّةِ تعلُّقِ الإرادة به ، فتكونُ الإرادةُ للتعيين علةً ، ويكون العلمُ متعلقاً به تابعاً له غيرَ مؤثِّرٍ فيه[1] ، ولو جاز أن يُكتفىٰ بالعلم عن الإرادة . . لاكتفيَ به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا ، حتىٰ لا نحتاجَ إلى الإرادة ؛ إذ يترجَّحُ أحدُ الجانبين بتعلُّقِ علمِ الله تعالىٰ به ، وذلك محال .

تحريجة : فكما أن القدرة احتاجت لمخصص لتعيين المقدور وزمنه . . فكذلك الإرادة مثلها ، وهذا مفضٍ للتسلسل ، فما جوابكم؟

فإن قيل : وهـٰذا ينقلبُ عليكم في نفس الإرادة ؛ فإن القدرةَ كما لا تناسبُ أحدَ الضدين . . فالإرادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين ، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصِّصٍ ، ويتسلسل ذلك إلىٰ غير نهاية ؛ إذ يقال : الذاتُ لا تكفي للحدوث ؛ إذ لو حدثَ من الذات . . لكان مع الذات غيرَ متأخر ، فلا بدَّ من قدرة ، والقدرةُ لا تكفي ؛ إذ لو كان للقدرة . . لما اختصَّ بهـٰذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلىٰ جواز تعلُّقِ القدرة به علىٰ وتيرة واحدة ، فما الذي خصَّصَ هـٰذا الوقتَ ؛ فيحتاج إلى الإرادة ، فيقال : و الإرادة لا تكفي ؛ فإن الإرادةَ القديمة عامةُ التعلُّقِ كالقدرة ، فنسبتُها إلى الأوقات واحدةٌ ، ونسبتُها إلى الضدَّين واحدةٌ ، فإن وقعَت الحركة مثلاً بدلاً عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون . . فيقال : وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون ؟

فإن قيل : لا . . فهو محال ، وإن قيل : نعم . . فهما متساويان ؛ أعني : الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجبَ تخصيصَ الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلىٰ مخصِّصٍ ، ثم

---

(١) الضمير في (به) عائد على التعيين ، وهـٰذه المرتبات من التعلقات وتقديم بعضها علىٰ بعض هي ترتيب موهوم ؛ فواجب الوجود كان ولا شيء معه ، وعدم معية شيء تنفي وجود الزمان مطلقاً ، والزمان خلق من خلق الله تعالىٰ ، قال المؤلف رحمه الله في إثبات خلقية الزمان : (ولو قلنا : كان الله ولا عيسىٰ مثلاً ، ثم كان عيسىٰ معه . . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقديرُ شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلىٰ أغاليط الأوهام) . « تهافت الفلاسفة » (ص١١١) .

يلزمُ السؤالُ في مخصِّصِ المخصِّصِ ، ويتسلسلُ إلىٰ غير نهاية ؟

قلنا : هـٰذا سؤالٌ حيَّرَ عُقولَ الفرق ، ولم يوفَّقْ للحقِّ إلا أهلُ السنَّة .

الناس في الإرادة أربع فرق

فالناسُ فيه أربعُ فرق :

ـ **قائل يقول** : إن العالمَ يوجدُ بذات الله سبحانه وتعالىٰ ، وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتةَ ، ولما كانت الذاتُ قديمةً . . كان العالمُ قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ، ونسبة النور إلىٰ عين الشمس ، والظلِّ إلى الشخص ، **وهـٰؤلاء هم الفلاسفة** .

ـ **وقائل يقول** : إنَّ العالمَ حادثٌ ، ولكن حدثَ في الوقت الذي حدث فيه لا قبلَهُ ولا بعدَهُ ؛ لإرادة حادثة لا في محل ، فاقتضتْ حدوثَ العالم ، **وهؤلاءِ هم المعتزلة**[1] .

ـ **وقائل يقول** : حدثَ بإرادة حادثة في ذاته ، **وهـٰؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث**[2] .

ـ **وقائل يقول** : حدثَ العالمُ في الوقت الذي تعلَّقت الإرادةُ القديمةُ بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم[3] .

فانظرْ إلى الفرق وأنسب مقال كل واحد إلى الآخر ؛ فإنَّه لا ينفكُّ كلُّ فريقٍ عن إشكال لا يمكن حلُّهُ إلا إشكالَ أهلِ السنَّةِ ؛ فإنه سهلُ الانحلال .

الرد على الفلاسفة بنفيهم الصفات

أما الفلاسفة : فقد قالوا بقدم العالم ، وهو محال ؛ لأن الفعلَ يستحيلُ

---

(١) قال قاضيهم عبد الجبار : (ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل) ، وقال : (وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ، وأن إرادته توجد لا في محل) . « المغني » (٦/٢/٣) .
وحكىٰ قول أهل السنة والجماعة إذ قال : (وقالت المجبرة في الإرادة : إنها من صفات الذات ، وإنه تعالىٰ لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره ، وقالوا : إن المراد بذلك أنه ليس بآبٍ له ولا مستكره عليه ، ولا مغلوب ؛ لأن من كان كذلك . . فلا بد من أن يكون مريداً) . « المغني » (٦/٢/٤) .

(٢) وهم الكراميَّة المجسمة . انظر « أصول الدين » (ص١٠٣) .

(٣) وهو قول أهل السنة والجماعة .

أنْ يكونَ قديماً ؛ إذ معنىٰ كونه فعلاً : أنه لم يكن ثم كان ، فإنْ كان موجوداً مع اللهِ أبداً . . فكيفَ يكونُ فعلاً ؟! بل يلزمُ من ذلك تقدير دوراتٍ لا نهايةَ لها علىٰ ما سبق[1] ، وهو محال من وجوه .

ثم إنهم مع اقتحام هـٰذا الإشكالِ لم يتخلَّصوا من أصل السؤال ؛ وهو أن الإرادة لِمَ تعلَّقتْ بالحدوث في وقت مخصُوصٍ لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ فإنهم إن تخلَّصوا عن خصوص الوقت . . لم يتخلَّصوا عن خصوص الصفات ؛ إذ العالمُ مخصوصٌ بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقائضُها ممكنة في العقل ، والذات القديمةُ لا تناسب بعضَ الممكنات دون بعض ، ومن أعظمِ ما يلزمهم فيه ـ ولا عذرَ لهم عنه ـ أمران أوردناهما في كتاب « تهافتُ الفلاسفةِ » ولا محيصَ لهم عنهما ألبتةَ :

الإرادة كما تخصُصُ الحادثَ بالزمان فكذلك تخصُصه بالصفات

أحدهما : أنَّ حركاتِ الأفلاك بعضُها مشرقيَّةٌ ؛ أي : من المشرق إلى المغرب ، وبعضُها مغربيَّةٌ ؛ أي : من مغرب الشمس إلى المشرق ، وكان عكسُ ذلك في الإمكان مساوياً له ؛ إذ الجهاتُ في الحركات متساويةٌ ، فكيف لزمَ من الذات القديمة أو من ذواتِ الملائكة ـ وهي قديمةٌ عندهم ـ أن تعيِّنَ جهةً عن جهة تقابلُها وتساويها من كل وجه ؟! وهـٰذا لا جوابَ عنه .

الثاني : أن الفلكَ الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم ، المحرِّكُ لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرةً واحدةً . . يتحرَّكُ علىٰ قطبين ؛ شماليٍّ وجنوبي ، والقطبُ : عبارةٌ عن النقطتين المتقابلتين على الكرة ، الثابتتين عند حركة الكرة علىٰ نفسها ، والمنطقةُ : عبارةٌ عن دائرة عظيمة علىٰ وسطِ الكرة بُعْدُها من القطبين واحدٌ .

فنقول : جرْمُ الفلك الأقصىٰ متشابهٌ ، وما من نقطة إلا ويتصوَّرُ أن تكونَ قطباً ؛ فما الذي أوجبَ تعيينَ نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهايةَ لها

---

(١) في (و) : (يلزم من ذلك ذواتٌ لا نهاية لها)، وقد سبق الحديث عن نفي ذلك (ص ٩٨).

عندهم ؟ فلا بدَّ من وصفٍ زائدٍ على الذات ، من شأنه تخصيصُ الشيءِ عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادةَ ، وقد استوفينا تحقيقَ الإلزامين في كتاب « التهافت »[1] .

الرد على المعتزلة القائلين بالإرادة الحادثة في غير محل

وأما المعتزلةُ : فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين :

أحدهما : كونُ الباري تعالىٰ مريداً بإرادة حادثة لا في محلٍّ ، وإذا لم تكن الإرادةُ قائمةً به . . فقولُ القائل : إنَّهُ مريدٌ بها . . هجْرٌ من الكلام ؛ كقوله : إنه مريدٌ بإرادة قائمةٍ بغيره .

والثاني : أن الإرادةَ لِمَ حدثتْ في هـٰذا الوقت على الخصوص ؟

فإنْ كانت بإرادة أخرىٰ . . فالسؤالُ في الإرادة الأخرىٰ لازمٌ ، ويتسلسلُ إلىٰ غير نهاية .

وإنْ كان لا بإرادة . . فليحدث العالم في هـٰذا الوقت على الخصوص لا بإرادة ؛ فإنَّ افتقارَ الحادث إلى الإرادة لجوازه ، لا لكونه جسماً أو سماءً ، أو إرادةً أو علماً ، والحادثات في هـٰذا متساوية[2] .

ثم لم يتخلصوا عن الإشكالِ ؛ إذ يقالُ لهم : لِمَ حدثت الإرادةُ في هـٰذا الوقت على الخصوص ؟ ولِمَ حدثتْ إرادةُ الحركة دون إرادة السكون ؟ فإنَّ

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص١٠٥) وما بعدها .
ولا يخفىٰ أن الإمام الغزالي وغيره من العلماء الذين واجهوا الفلاسفة بهـٰذه الحجج . . قد استفادوها من مناظرة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمروذ حيث قال له : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ﴾ ، وهـٰذه الحجة القاطعة مبنية على القطع بتساوي الحركة المشرقية مع المغربية في نفس الأمر ؛ ومن قدر علىٰ هـٰذه . . قادرٌ علىٰ تلك ، فإن كان النمروذ يدعي أنه إلـٰه . . فيجب أن يكون قادراً علىٰ فعل أي ممكن ، ولما لم يقدر . . كان هـٰذا الاستدلال قاطعاً له عن الاستمرار في الحجاج والجدل ، فهـٰذا هو الأصل الذي اعتمد عليه المتكلمون في إقامة حجتهم على الفلاسفة . الأستاذ فودة .

(٢) أي : سبب طلب الحادث للإرادة هو كونه جائزاً في ذاته ، لا لاعتبار آخر ، والحادثات كلها في الجواز سواء .

عندهم تحدثُ لكل حادث إرادةٌ حادثة متعلقةٌ بذلك الحادث ، فلِمَ لمْ تحدثْ إرادةٌ تتعلَّقُ بضدِّهِ ؟![1]

الرد على الكرامية المجسمة

وأما الذين ذهبوا إلىٰ حدوث الإرادة في ذاته : فقد دفعوا أحدَ الإشكالين ؛ وهو كونه مريداً بإرادة في غير ذاته ، ولكن زادوا إشكالاً آخرَ ؛ وهو كونه محلاً للحوادث ، وذلك يوجبُ حدوثَهُ[2] ، ثم قد بقيَ عليهم بقيةُ الإشكال ، ولم يتخلَّصوا عن السؤال .

الإرادة قديمة عند أهل السنة والجماعة

وأما أهلُ الحقِّ : فإنهم قالوا : إن الحادثاتِ تحدثُ بإرادةٍ قديمة تعلقتْ بها ، فميَّزَتْها عن أضدادِها المماثلةِ لها ، وقولُ القائل : إنَّهُ لِمَ تعلقتْ بها وضدُّها مثلُها في الإمكان . . سؤالٌ خطأٌ ؛ فإنَّ الإرادةَ ليست إلا عبارةً عن صفة شأنُها تمييزُ الشيء عن مثله .

فقولُ القائل : لِمَ ميَّزتِ الإرادةُ الشيءَ عن مثله . . كقول القائل : لِمَ أوجبَ العلمُ انكشافَ المعلوم ؟ فيقالُ : لا معنىٰ للعلم إلا ما أوجبَ انكشافَ المعلوم ، فقول القائل : لِمَ أوجبَ الانكشافَ . . كقوله : لم كانَ العلمُ علماً ، ولِمَ كان الممكنُ ممكناً ، والواجبُ واجباً ، وهـٰذا محال ؛ لأنَّ العلمَ علمٌ لذاته ، وكذا الممكنُ والواجب وسائر الذوات ، فكذلك الإرادةُ ، وحقيقتُها تمييزُ الشيء عن مثله .

فقولُ القائل : لِمَ ميَّزتِ الشيءَ عن مثله . . كقوله : لِمَ كانت الإرادةُ إرادةً ، والقدرةُ قدرةً ؟ وهو محالٌ ، وكلُّ فريق مضطرٌ إلىٰ إثبات صفة شأنُها تمييزُ الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة .

فكانَ أقومُ الفرق قِيلاً ، وأهداهم سبيلاً . . مَنْ أثبتَ هـٰذه الصفةَ ولم يجعلْها حادثةً ، بل قال : هي قديمةٌ متعلقةٌ بالأحداث في وقت مخصوص ،

---

(١) حاول القاضي في « المغني » (١٤٩/٢/٦) دفع هـٰذه الحجج الدامغة ، ولكن قولهم بحدوث الإرادة حال دون ذلك .

(٢) وبيَّن المؤلف رحمه الله بطلانه ، انظر (ص ٢٠٥) .

فكان الحدوثُ في ذلك الوقت لذلك[1] ، وهٰذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق ، وبه ينقطعُ التسلسلُ في لزوم هٰذا السؤال .

والآن : فكما تمهَّدَ القولُ في أصل الإرادة . . فاعلمْ : أنها متعلقةٌ بجميع الحادثات عندنا ؛ من حيث إنَّه ظهرَ أن كلَّ حادث فمخترع بقدرةٍ ، وكلُّ مخترع بالقدرة فمحتاجٌ إلىٰ إرادةٍ تَصْرِفُ القدرةَ إلى المقدور وتخصِّصُها به ، فكلُّ مقدور مرادٌ ، وكلُّ حادث مقدورٌ . . فكلُّ حادث مرادٌ ، والشرُّ والكفرُ والمعصيةُ حوادثُ ؛ فهي إذنْ ـ لا محالةَ ـ مرادةٌ ، فما شاءَ اللهُ . . كان ، وما لم يشأْ . . لم يكنْ[2] ، هٰذا مذهبُ السلفِ الصالحين ، ومعتقَدُ أهلِ السنَّةِ أجمعين ، وقد قامتْ عليه البراهين .

الشر والكفر والمعصية من مراد الله تعالى

وأما المعتزلةُ . . فإنهم يقولون : إنَّ المعاصيَ كلَّها والشرورَ كلَّها جاريةٌ بغير إرادة الله ، بل هو كارهٌ لها! ومعلومٌ أن أكثرَ ما يجري في العالَمِ المعاصي ، فإذنْ . . ما يكرَهُهُ أكثرُ مما يريدُهُ ، فهو إلى العجز والقصور أقربُ بزعمهم ، تعالىٰ ربُّ العالمين عن قول الظالمين[3] .

اما عند المعتزلة فالمعاصي والشرور بغير إرادته سبحانه

فإن قيل : فكيفَ يأمرُ بما لا يريد ؟ وكيف يريدُ شيئاً وينهىٰ عنه ؟ وكيف يريدُ الفجورَ والمعاصي والظلمَ والقبيحَ ومريدُ القبيح سفيهٌ ؟[4]

تحريجة: فكيف يأمر بما لا يريد؟

قلنا : إذا كشفنا عن حقيقة الأمر ، وبيَّنا أنَّه مباينٌ للإرادة ، وكشفنا عن القبْحِ والحسْن ، وبيَّنا أنَّ ذلك يرجع إلىٰ موافقة الأغراض ومخالفتها ، وهو سبحانه منزَّهٌ عن الأغراض . . اندفعت هٰذه الإشكالات ، وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ[5] .

---

(١) أي : كان سبب الحدوث هو التعلق المذكور .

(٢) قوله : (فما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن) قطعة من حديث مرفوع رواه أبو داوود (٥٠٧٥) وقد تقدم (ص ٨٦) .

(٣) انظر قولهم في « المغني » (٦/٢/٢٥٦) .

(٤) يُرجِعُ المعتزلةُ المحبةَ والرضا والاختيار والولاية لمعنى الإرادة . انظر « المغني » (٦/٢/٥١) .

(٥) انظر (ص ٢٢٣) وما بعدها ، وكذلك (ص ٢٤١) ، ولبيان الخبر ، وجلاء الحجة ، =

الصفة الخامسة والسادسة
السَّمْعُ والبَصَر

ندعي : أنَّ صانعَ العالم سميعٌ بصيرٌ ، وندلُّ عليه بالشرع والعقل .

أما الشرعُ : فتدلُّ عليه آياتٌ من القرآن كثيرةٌ ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ، وكقول إبراهيم عليه السلام : ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ ، ونعلمُ : أنَّ الدليلَ غيرُ منقلب عليه في معبوده ، وأنَّهُ كان يعبدُ سميعاً بصيراً ، وإلا . . شاركهم في الإلزام(1) .

=

وتوضيح الحق في هـٰذه المحجة . . يحسن إيراد مناظرة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني مع شيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار المعتزلي ؛ وقد أوردها الإمام السبكي في « طبقاته » (٤/ ٢٦١) فقال : (قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة : سبحان من تنزَّه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ مجيباً : سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يعصى ؟ فقال الأستاذ : أيعصىٰ ربُّنا قهراً ؟! فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهدىٰ ، وقضىٰ عليَّ بالردىٰ . . أحسنَ إليَّ أم أسا ؟

فقال الأستاذ : إن كان منعك ما هو لك . . فقد أسا ، وإن منعك ما هو له . . فيختص برحمته من يشا ! فانقطع عبد الجبّار) .

وقد سبق حبرُ القرآن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما لهـٰذا ؛ فقد روى ابن عبد البر بسنده في « التمهيد » (٦/ ٦٤) : (عن عطاء بن أبي رباح قال : كنت عند ابن عباس ، فأتاه رجل فقال : أرأيت من حرمني الهدىٰ وأورثني الضلالة والردىٰ . . أتراهُ أحسن إليّ أو ظلمني ؟ فقال ابن عباس : إن كان الهدىٰ شيئاً كان لك عنده فمنعكَهُ . . فقد ظلمك ، وإن كان الهدىٰ له يؤتيه من يشاء . . فما ظلمك شيئاً ، ولا تجالسني بعده) .

ثم روىٰ شيئاً في هـٰذا المعنىٰ رحمه الله تعالىٰ .

(1) قال المؤلف رحمه الله في « إحياء علوم الدين » (١/ ١٠٩) ممزوجاً بكلام الإمام الزبيدي رحمه الله تعالىٰ في « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٤٤) : ولو انقلب ذلك عليه في معبوده بحيث سلبت عنه تلك الصفات . . لأضحت حجتُهُ التي احتج بها علىٰ خصمه ، ودلالته التي استدل بها في تحقيق مقصوده ساقطةً ، ولم يصدق قوله تعالىٰ في قصته : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ .

تحريجة: ولِمَ لا يراد بالسمع والبصر صفة العلم؟

فإن قيل : إنما أريد به العلم[1] ؟

قلنا : إنما تصرفُ ألفاظ الشرع عن موضوعاتها المفهومةِ السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيلُ تقريرُها على الموضوع ، ولا استحالةَ في كونه سميعاً بصيراً ، بل يجبُ أن يكونَ كذلك ، فلا معنىٰ للتحكم بإنكار ما فهِمَهُ أهلُ الإجماع من القرآن[2] .

تحريجة: إنما امتنعنا لكيلا يصير محلاًّ للحوادث، ثم كيف رأى العالم في الأزل وهو معدوم؟

فإن قيل : وجهُ استحالته أنه إن كان سمعُهُ وبصره حادثين . . صارَ محلاًّ للحوادث ، وهو محالٌ ، وإن كانا قديمين . . فكيفَ يسمع صوتاً معدوماً ؟ وكيف يرى العالَمَ في الأزل والعالَمُ معدوم ، والمعدومُ لا يرى ؟

قلنا : هـٰذا السؤال يصدرُ عن معتزليٍّ أو فلسفيٍّ :

أما المعتزلي : فدفعُهُ هيِّنٌ ؛ فإنه سلَّم أنَّه تعالىٰ يعلمُ الحادثات ، فنقول : يعلمُ الله تعالى الآن أنَّ العالمَ كان موجوداً قبل هـٰذا ، فكيف علِمَ في الأزل أنَّه كان موجوداً وهو بعدُ لم يكنْ موجوداً ؟! فإنْ جازَ إثباتُ صفةٍ تكون عند وجودِ العالم علماً بأنه كائن ، وقبلَهُ بأنَّه سيكون ، وبعده بأنَّه كان ، وهو لا يتغيَّرُ ، عُبِّرَ عن هـٰذه الصفة بالعلم والعالِمية . . جازَ ذلك في السمع والسمعية ، والبصر والبصرية[3] .

تعلق العلم بالمعدوم كتعلق الإرادة به

وإن صدر عن فلسفي : فهو منكرٌ لكونه عالماً بالحادثات المعيَّنة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل ، فسبيلُنا أن ننقلَ الكلام إلى العلم ، ونثبتَ

---

(١) وهو قول الكعبي وأتباعه وطوائف من النجّارية ؛ حيث قالوا : المعني بقوله : ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ : كونه عالماً بالمعلومات علىٰ حقائقها . انظر « الإرشاد » (ص٧٢) .

(٢) قال الإمام الفخر الرازي : (ظاهر قوله : ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ يدل علىٰ كونه سميعاً بصيراً ، فلم يجز لنا أن نعدل عن هـٰذا الظاهر إلا إذا قام الدليل علىٰ أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر ، والتأثرُ في حقِّ الله تعالىٰ ممتنع ؛ فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً ، وأنتم المدعون لهـٰذا الاشتراط ـ قصد : التأثر ـ فعليكم الدلالة علىٰ حصوله ، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلىٰ أن تذكروا ما يوجب العدول عنه) . « التفسير الكبير » (٢٧/ ١٥٤) .

(٣) في (و) : (السميعية والبصيرية) بدل : (السمعية والبصرية) .

عليه جوازَ علمٍ قديمٍ متعلِّق بالحادثات كما سنذكرُهُ[1] ، ثم إذا ثبتَ ذلك في العلم . . قِسنا عليه السمعَ والبصر .

وأما المسلك العقلي : فهو أن نقولَ : معلومٌ أنَّ الخالقَ أكملُ من المخلوق ، ومعلومٌ أنَّ البصيرَ أكملُ ممن لا يبصر ، والسميعَ أكملُ ممن لا يسمعُ ؛ فيستحيلُ أن تُثبتَ وصفَ الكمال للمخلوق ولا نثبتَهُ للخالق ، فهـٰذان أصلان يوجبان الإقرارَ بصحة دعوانا ، ففي أيِّهما النزاع ؟

تحريجة: لِمَ يجب ان يكون الخالق أكمل من المخلوق؟

فإن قيل : النزاعُ في قولكم : واجبٌ أنْ يكونَ الخالقُ أكملَ من المخلوق .

قلنا : هـٰذا ممّا يجبُ الإقرارُ به شرعاً وعقلاً ، والأئمّةُ والعقلاءُ مجمعون عليه ، فلا يصدرُ هـٰذا السؤال من معتقِدٍ ، ومن اتسعَ عقلُه لقَبول قادرٍ يقدِرُ على اختراع ما هو أعلىٰ وأشرفُ منه . . فقد انخلعَ عن غريزة البشرية ، ونطق لسانُهُ بما ينبو عن قبوله قلبُهُ إنْ كان يفهمُ ما يقوله ، ولهـٰذا لا نرىٰ عاقلاً يعتقدُ هـٰذا الاعتقادَ .

تحريجة: لا نسلِّم ان السمع والبصر كمال

فإن قيل : النزاعُ في الأصل الثاني ؛ وهو قولكم : إنَّ البصيرَ أكملُ ، وإنَّ السمعَ والبصرَ كمالٌ .

قلنا : هـٰذا أيضاً مدركٌ ببديهةِ العقلِ ؛ فإنَّ العلمَ كمالٌ ، والسمعَ والبصرَ كمالٌ ثانٍ للعلم[2] ، فإنَّا بيَّنا أنَّه نوعُ استكمالٍ للعلم والتخيُّل(*) ، ومن علمَ

---

(١) انظر (ص ١٩٧) وما بعدها .

(٢) وإثبات هـٰذا الكمال الثاني يقتضي المغايرة بين السمع والبصر والعلم ، وهـٰذه الكلمة في « الاقتصاد » مع المثال الذي سيورده المؤلف . . دائرة في كتب من جاء بعد الإمام الغزالي وخصوصاً ممن اعتنىٰ بتحرير كتب السادة الأشاعرة .
وقد عرّف المؤلف صفة البصر مؤكداً هـٰذا المعنىٰ فقال : (الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات) . « المقصد الأسنىٰ » (ص٧٢) .
أما كون السمع والبصر يرجعان إلىٰ صفة العلم . . فهو مصرح به في كتب السادة الماتريدية ؛ قال الكمال بن الهمام كما في « شرح المسايرة » للكمال بن أبي الشريف (ص٧١) : (وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم ، أو راجعتان إليه ؟ ذهب =

شيئاً ولم يرهُ ثم رآه . . استفادَ مزيدَ كشفٍ وكمال ، فكيفَ يقالُ : إن ذلك حاصلٌ للمخلوق وليس بحاصل للخالق ؟!

أو يقال : إن ذلك ليس بكمال ؛ فإن لم يكن كمالاً . . فهو نقصٌ ، أو لا هو نقصٌ ولا هو كمال ، وجميعُ هـٰذه الأقسامِ محالٌ . . فظهرَ أن الحقَّ ما ذكرناه[1] .

= الجمهور من أهل السنة إلى الأول ، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني ، وهو الذي عوّل عليه المصنف ـ يعني الكمال ـ ولكنه عبَّر بالصفة علىٰ طريق أهل السنة فقال : واعلم أنهما ـ يعني : صفتي السمع والبصر ـ يرجعان إلىٰ صفة العلم ، وليستا زائدتين عليه) .

قال : (وهـٰهنا تحقيق ؛ وهو أنهما وإن رجعا إلىٰ صفة العلم بمعنى الإدراك . . فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة)

وأثبت السادة الأشاعرة كونهما صفتين مستقلتين ؛ قال العلامة الدسوقي رحمه الله تعالىٰ في « حاشيته » علىٰ « أم البراهين » للإمام السنوسي (ص١١٠) : (« السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم ، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ؛ بمعنىٰ : أنه ليس عينه » دفع بهـٰذا ما يقال : إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم . . كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلاً للحاصل ، فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم ، فلم يلزم عليه تحصيل الحاصل) .

وهناك خلاف أيضاً في متعلقات السمع والبصر ومتعلقات العلم ؛ قال الشيخ الإمام عبد القاهر البغدادي : (واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعاً ؛ فقال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً ، وقال القلانسي : لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ، وهو الصحيح ، وقال عبد الله بن سعيد : المسموع هو التكلم ، وما له صوت ، وبناه علىٰ أصل في أن الأعراض لا تدرك بالحواس ، والذي يصح عندنا في هـٰذه المسألة قول القلانسي ، وعليه أكثر الأمة) . « أصول الدين » (ص٩٧) .

وقال الإمام الباقلاني : (ويجب أن يعلم : أنه سميع لجميع المسموعات ، بصير لجميع المبصرات) « الإنصاف » (ص٣٧) .

والعلم إنما يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ؛ فهو أعم بلا شك ، قال السنوسي كما في « شرح أم البراهين » (ص١١٠) : (ومتعلقهما ـ يعني : السمع والبصر ـ أخصُّ من متعلق العلم ، فكل ما تعلق به السمع والبصر . . تعلق به العلم ، ولا ينعكس إلا جزئياً) .

وقال في (ص١١٦) : (وقسم يتعلق بجميع الموجودات ، وهو اثنان : السمع والبصر ، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي ، وهو العلم والكلام . . .) وفصَّلَ تفصيلاً نفيساً في ذلك .

(*) انظر (ص ١٣٦).

(١) وأنه سبحانه كما قال المؤلف معبّراً عن هاتين الصفتين : (لا يعزب عن رؤيته هواجس =

تحـريجـة : فلِمَ لا يكون شاماً وذائقاً؟ (صفة الإدراك)

فإن قيل : فهٰذا يلزمُكُم في الإدراك الحاصل بالشمِّ والذوقِ واللَّمس ؛ لأنَّ فقدَها نقصانٌ ، ووجودَها كمالٌ في الإدراك ، فليس كمالُ عِلْمِ من عَلِمَ الرائحةَ . . ككمال عِلْمِ من أدركَ بالشمِّ ، وكذلك بالذوق ، فأينَ العلمُ بالطُّعوم من إدراكها بالذوق ؟

والجوابُ : أنَّ المحقِّقين من أهل الحقِّ صرَّحوا بإثبات أنواعِ الإدراكاتِ مع السمع والبصر والقدْر الذي هو كمالٌ في الإدراك[1] . . دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسَّة والملاقاة ، فإنَّ ذلك محالٌ على الله تعالىٰ ؛ كما جوّزوا إدراكَ البصرِ من غير مقابلةٍ بينه وبين المبصَر ، وفي طردِ هٰذا القياس دفعُ هٰذا السؤال ، ولا مانعَ منه ، ولكن لما لم يَرد الشرعُ إلا بلفظ العلم والسمع والبصر . . لم يمكن إطلاق غيره[2] .

وأما ما هو نقصانٌ في الإدراك . . فلا يجوزُ في حقِّهِ تعالىٰ ألبتةَ .

تحـريجـة : فـإن كـان دليلكم هو الكمال . . فهلّا أثبتم صفة التلذذ ونحوها؟

فإن قيل : يجرُّ هٰذا إلىٰ إثبات التلذذ والتألُّم ؛ فالخَدِرُ الذي لا يتألَّم

=

الضمير ، وخفايا الوهم والتفكير ، ولا يشذُّ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء) . « إحياء علوم الدين » (١/١٠٩) .

وقال : (هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ، فيسمع السر والنجوىٰ ، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفىٰ) . « المقصد الأسنىٰ » (ص٧١) .

(١) قوله : (والقدر الذي . . .) أي: بالقدْر الذي هو كمال في الإدراك ، والمقصود : إثبات صفة الإدراك منزَّهة عن صفات الحادث .

(٢) فالمؤلف هنا أثبت صفة الإدراك التي تتعلق بالمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها ولا مماسة ، وهي صفة مختلَفٌ في إثباتها ، قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله : (الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات. . . ، ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالىٰ عن كونه شاماً ذائقاً لامساً) . « الإرشاد » (ص٧٧) .

وقد اختلف في إثبات هٰذه الصفة ، والمؤلف هنا مع شيخه الجويني ومع القاضي الباقلاني في الإثبات لها ، ودليلهم بأن الإدركات المتعلقة بهٰذه الأشياء زائدة على العلم بها بالتفرقة الضرورية ، وبكونها كمالاً له سبحانه ؛ إذ تجب له كل صفة كمال ، وبعضهم ـ ونُسبوا للتحقيق كذلك ـ توقفوا في إطلاقها ، منهم المقترح وابن التلمساني ؛ وذلك لتعارض الأدلة .

ومن هنا يتبين ضعف المسلك العقلي في إثبات صفتي السمع والبصر ، وترجيح الدليل الشرعي النقلي في إثباتهما ، وسيأتي شيء من تفصيل ذلك في صفة الكلام .

بالضرب ناقصٌ ، والعنِّينُ الذي لا يتلذَّذُ بالجماع ناقصٌ ، وكذا فسادُ الشهوة نقصانٌ ، فينبغي أن تثبت في حقِّه شهوة ؟

قلنا : هـٰذه الأمورُ تدلُّ على الحدوث ، وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصاناتٌ ، ومُحْوِجَةٌ إلىٰ أمور توجبُ الحدوثَ ؛ فالألمُ نقصانٌ ، ثم هو محوجٌ إلىٰ سبب هو ضربٌ ، والضربُ مماسّةٌ تجري بين الأجسام ، واللذةُ ترجع إلىٰ زوال الألم إذا حققت ، أو ترجعُ إلىٰ دَرْكِ ما هو محتاجٌ إليه ومشتاقٌ إليه ، والشوقُ والحاجة نقصانٌ . . فالموقوفُ على النقصان نقصانٌ ، ومعنى الشهوة : طلبُ الشيء الملائم ، ولا طلبَ إلا عندَ فقدِ المطلوب ، ولا لذَّةَ إلا عند نيل ما ليس بموجود ، وكلُّ ما هو ممكنٌ وجودُهُ لله تعالىٰ فهو موجودٌ ، فليس يفوتُهُ شيءٌ حتىٰ يكونَ بطلبه مشتهياً وبنيله ملتذاً ، فلم تُتصوَّرْ هـٰذه الأمور في حقِّه .

وإذا قيل : إنَّ فقدَ التألم والإحساس بالضرب نقصانٌ في حقِّ الخدِرِ ، وإنَّ إدراكَهُ كمالٌ ، وإنَّ سقوطَ الشهوة من معدته نقصانٌ ، وثبوتَها كمالٌ[1] . . أريد به : أنَّهُ كمالٌ بالإضافة إلىٰ ضدِّهِ الذي هو مهلِكٌ في حقِّهِ ، فصارَ كمالاً بالإضافة إلى الهلاك ؛ لأنَّ النقصانَ خيرٌ من الهلاك ، فهو إذنْ ليس كمالاً في ذاته ، بخلاف العلم وهـٰذه الإدراكاتِ ، فافهمْ ذلك[2] .

* * *

---

(١) في (أ) و(ب) و(د) و(و) : (وإن سقوط الشهوة من معدته كمال) .

(٢) قال القاضي الباقلاني : (إن أراد السائل بوصفه بالشهوة إرادتَهُ لأفعاله . . فذلك صحيح من طريق المعنىٰ ، غير أنه أخطأ وخالف الأمة في وصف القديم بالشهوة ؛ إذ لم يرد بذلك كتاب ولا سنة ؛ لأن أسماءه تعالىٰ لا تثبت قياساً) . « الإنصاف » (ص٤١) .

الصفة السابعة
الكلام

ندعي : أنَّ صانعَ العالم متكلمٌ كما أجمع عليه المسلمون[1] .

كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي مسلك ضعيف في إثبات الكلام

واعلم : أنَّ مَنْ أرادَ إثباتَ الكلام بأن العقلَ يقضي بجواز كونِ الخلق مردَّدين تحت الأمر والنهي ، وكلُّ صفة جائزة من المخلوقات تستندُ إلىٰ صفة واجبة من الخالق . . فهو في شطط[2] ؛ إذ يقالُ له : إنْ أردتَ جوازَ كونهم

---

(١) أي : في إثبات صفة مستقلة عن العلم والإرادة والحياة ، لا في كون صفة الكلام مثبتة بالإجماع ، بل هي ثابتة بالخبر المتواتر من الصادق ، وبالدليل العقلي لمن اعتقده ، فالإجماع متوجه في إثباتها كصفة مغايرة غير مستندة لما سواها ؛ كاستناد السمع والبصر للعلم مثلاً عند القائلين به . ويتأكد للقارىء ذلك عندما يقرأ بعد أسطر قول المؤلف رحمه الله : (ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول . . فقد سام نفسه خطة خسف) .

(٢) هٰذا المسلك الاستدلالي لإثبات صفة الكلام له سبحانه هو الذي أورده إمام الحرمين الجويني في « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » (ص٢٥ـ٢٦) ، وفيها يقول : (مما يجب لله تعالىٰ : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة في إثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هٰذه العقيدة ، فنقول : كما نعلم بعقولنا أن تردد الخلق علىٰ صنوف التغاير من الجائزات . . فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهي متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع بجواز ذلك ، كما قضىٰ بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ؛ فكل جائز من صفات الخلق يستدل إلىٰ صفة واجبة للخالق ؛ فيجب جواز انسلاكهم في الأوامر والزواجر اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وهو الملك حقاً ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاقتدار علىٰ تغيير الخلق قهراً ، وإمكان توجيه الأمر والنهي عليهم تعبداً وتكليفاً . فتقرر بذلك وجوب كونه تعالىٰ وتقدس متكلماً) . وهو في « الإرشاد » لم يذكر هٰذا المسلك ، وكون « النظامية » متأخرة عن « الإرشاد » علىٰ رأي يراه بعضُ الباحثين ، وإيراده فيها ما ليس فيه . . فإن هٰذا لا يعني ـ كما فهموا ـ كونَ الإمام قد تراجع عما في « الإرشاد » ، بل ما في « الإرشاد » و« النظامية » متناغم لا يخالف بعضه بعضاً على التحقيق ، ومصدر الشبهة أمرٌ خفيّ عنهم ، وهٰذا عائد لاختلاف غرض التأليف من ناحية ؛ كما نجد الغزالي في « التهافت » غيره في « الاقتصاد » و« إلجام العوام » ، ومن ناحية أخرىٰ هو ترجيح =

مأمورين من جهة الخلْقِ الذين يتصوَّرُ منهم الكلامُ . . فمسلَّمٌ ، وإن أردتَ جوازَهُ على العمومِ من الخلْقِ والخالق . . فقد أخذتَ محلَّ النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم[١] .

إثبات الكلام بالإجماع وقول الرسول مسلك ضعيف كذلك

ومن أرادَ إثباتَ الكلام بالإجماع ، أو بقول الرسول . . فقد سامَ نفسَهُ خطةَ خسْفٍ ؛ لأن الإجماعَ يستندُ إلىٰ قول الرسول[٢] .

ومن أنكرَ كونَ الباري تعالىٰ متكلماً . . فبالضرورةِ ينكر تصوُّرَ الرسول ؛ إذ معنى الرسولِ : المبلغُ لكلام المرسِل ؛ فإنْ لم يكن الكلام متصوراً في حقِّ من ادَّعىٰ أنَّه مرسِلٌ . . كيفَ يتصوَّرُ الرسولُ ؟!

ومنْ قالَ : أنا رسولُ الأرض أو رسولُ الجبل إليكم . . فلا يصغىٰ إليه ؛ لاعتقادنا استحالةَ الكلامِ والرسالة من الجبل والأرض ، ولله المثلُ الأعلىٰ ؛ ولكن من اعتقد استحالةَ الكلامِ في حقِّ اللهِ تعالىٰ . . استحالَ منه أن يصدقَ بالرسول ؛ إذ المكذِّبُ بالكلام لا بدَّ أن يكذِّبَ بتبليغ الكلام ؛ والرسالةُ عبارةٌ عن تبليغ الكلام ، والرسولُ عبارةٌ عن المبلغ ، فلعلَّ الأقوم منهجٌ ثالث ؛ وهو الذي سلكناه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحيِّ : إما أن يقالَ : إنه كمالٌ ، أو يقال : هو نقص ، أو يقال : لا هو نقص ولا هو كمال ، وباطلٌ أن يقالَ : إنه نقص ، أو لا هو نقص ولا هو كمال . . فثبتَ

المنهج المختار لإثبات صفة الكلام

= لمسلك استدلالي ، أو اختصار ، أو تفصيل ، أو ميل لجانب دون غيره ، فميله في « النظامية » مثلاً لترجيح التفويض على التأويل وتقديمه عليه ـ وهٰذا ما ندين الله سبحانه به ـ لا يعني نفي التأويل ، بل هو قائل به في كليهما ، مرجح للأول على الآخر .
وقول المؤلف : (فهو في شطط) تبيين بُعْد هٰذا المسلك الاستدلالي ، فهو من الشطوط بمعنى البعد ، لا بمعنى الجور كما في قولهم : أشطَّ في القضية ؛ أي : جار فيها .

(١) وبذلك تكون قد وقعت في الدور ، وهو باطل ، ووجهه : في كون المقدمة الصغرىٰ والنتيجة واحد ، فكون الخلق مرددين تحت أمر ونهي أنَّ الله آمرٌ ناهٍ ؛ أي : متكلم ، وهو المراد إثباته!

(٢) فإن كان لا بدّ لكل إجماع من مستند . . فمستند هٰذا الإجماع لمن قال به هو قول الرسول من متلو ومنقول ، والمستند أعلىٰ من الإجماع هنا من جهة ، فصار الإجماع تحصيل حاصل .

بالضرورة أنَّه كمالٌ ، وكلُّ كمال وُجِدَ للمخلوق فهو واجبُ الوجود للخالق بطريق الأولىٰ كما سبق[1] .

تحـربجـة : إثبـات الكلام بهذا المسلك الا يـؤدي لكـون القـديـم محـلاً للحوادث ؟

فإن قيل : الكلامُ الذي جعلتموهُ منشأَ نظركم هو كلامُ الخلقِ ، وذلك إما أن يراد به الأصواتُ والحروف ، أو يراد به القدرةُ علىٰ إيجاد الأصوات والحروف في نفس القادر ، أو يراد به معنىً ثالث سواهما .

فإن أريد به الأصوات والحروف . . فهي حوادث ، ومن الحوادث ما هي كمالاتٌ في حقِّنا ولكن لا يتصوَّرُ قيامُها في ذات الله تعالىٰ ، وإن قامَ بغيره . . لم يكنْ هو متكلماً به ، بل كان المتكلِّمُ المحلَّ الذي قامَ به ، وإن أريد به القدرة علىٰ خلق الأصوات . . فهو كمالٌ ، ولكن المتكلِّمَ ليس متكلماً باعتبار قدرته علىٰ خلق الأصوات فقط ، بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه ، واللهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ خلق الأصوات ، فله كمال القدرة ، ولكن لا يكون متكلماً به إلا إذا خلق الصوت في نفسه ، وهو محالٌ ؛ إذ يصيرُ به محلاً للحوادث ، فاستحالَ أن يكونَ متكلماً ، وإنْ أريدَ بالكلام أمرٌ ثالث . . فليس بمفهوم ، وإثباتُ ما لا يفهم محالٌ .

للكلام اعتباران في اللغة : صوتي ونفسي

قلنا : هٰذا التقسيمُ صحيحٌ ، والسؤالُ في جميع أقسامه معترفٌ به إلا في إنكارِ القسمِ الثالث ، فإنّا معترفونَ باستحالةِ قيامِ الأصوات بذاته ، وباستحالةِ كونِهِ متكلماً بهٰذا الاعتبار ، ولكنّا نقول : الإنسانُ يُسمىٰ متكلماً باعتبارين : أحدُهما بالصوت والحرف ، والآخرُ بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ، وذلك كمالٌ ، وهو في حقِّ الله تعالىٰ غيرُ محال ولا هو دالٌّ على الحدوث ، ونحنُ لا نثبتُ في حقِّ الله تعالىٰ إلا كلامَ النفس ، وكلامُ النفس لا سبيلَ إلىٰ إنكاره في حقِّ الإنسانِ زائداً على القدرة والصوت ، حتىٰ يقول الإنسان : زوَّرْتُ البارحةَ كلاماً في نفسي ، ويقال :

---

(١) انظر (ص ١٧٧) ، وهٰذا المسلك الذي ذكره الإمام هنا هو العام عند المتكلمين ، وقد ذكره في « قواعد العقائد » وغيرها ، وذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٩٩) .

في نفس فلانٍ كلامٌ وهو يريدُ أن ينطق به[1] ، ويقول الشاعرُ : [من الكامل]

لا يُعْجِبَنَّكَ مِنْ أَثِيرٍ خَطُّهُ ... حَتَّىٰ يَكُونَ مَعَ ٱلْكَلامِ أَصِيلا

إِنَّ ٱلْكَلامَ لَفِي ٱلْفُؤادِ وَإِنَّما ... جُعِلَ ٱللِّسانُ عَلَى ٱلْفُؤادِ دَلِيلا[2]

وما ينطقُ به الشعراء يدلُّ علىٰ أنه من الجليّاتِ التي يشترك كافَّةُ الخلق في درْكِها ، فكيف ينكر ؟

تحريجة : ولِمَ لا يكون الكلام النفسي عائداً لصفة العلم أو الإرادة أو القدرة؟

فإن قيل : كلامُ النفس بهٰذا التأويل معترفٌ به ، ولكنَّهُ ليس خارجاً عن العلوم والإرادات ، وليس جنساً برأسه ألبتةَ ، ولكنْ ما يسمِّيه الناسُ كلامَ النفس وحديثَ النفس هو العلمُ بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة علىٰ وجهٍ مخصوص ، فليس في القلب إلا معانٍ معلومة وهي العلومُ ، وألفاظٌ مسموعة هي معلومة بالسماع ، وهو أيضاً علم معلومُهُ اللفظُ ، وينضافُ إليه تأليفُ المعاني والألفاظ علىٰ ترتيبٍ ، وذلك فعلٌ يسمىٰ فكراً ، وتُسمى القدرةُ التي عنها يصدرُ الفعلُ قوةً مفكرةً ، فإنْ أثبتُّمْ في

---

(١) الكلام النفسي مدرك بالضرورة ، وروده في كلامهم مسموع ، وفي معنىٰ ما ذكر المؤلف رحمه الله تعالىٰ روى البخاري (٦٨٣٠) حديثاً طويلاً فيه قول سيدنا عمر رضي الله عنه : (فلما سكت . . أردت أن أتكلم وكنت زوَّرت مقالة أعجبتني) فسمَّىٰ ما أراد كلامَهُ مقالةً ؛ أي : كلاماً ، ولم يتكلم به بعدُ ، ويقال : بيّت في نفسه كلاماً ، فالمعنىٰ لا يمكن جحده .

(٢) نُسب البيتان للأخطل ، ولا معوَّل علىٰ هٰذه النسبة ؛ لأنها في غير موضعها ، وممن نسبهما له ابن هشام رحمه الله في « شذور الذهب » (ص١٨٨) وهو يؤكد الكلام النفسي ، وهما بلفظ : (لا يعجبنك من خطيبٍ خطبةٌ) وهو المشهور ، وعلىٰ أيٍّ فالشاهد في البيت الثاني ، ولعل أقدم من ذكرهما هو الجاحظ المعتزلي الذي أنكر الكلام النفسي والبيت حجة عليه ، وبرواية : (إن الكلام من الفؤاد . . .) لا برواية : (إن البيان لفي الفؤاد . . .) ونسبهما جازماً أبو البيان نبأ بن محمد كما في « ذيل المرآة » (٣/ ١٨٩) لابن صمصام الرقاش وخطَّأ نسبتهما للأخطل .

وإنما طُوِّل الكلام هنا لوجود من جعجع بخطأ الشهادة ببيت شاعر نصراني في هٰذا المقام ، وهٰذا جهل عجيب ، ونحن بالضرورة المدركة ، وبمثل قوله سبحانه : ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « ما قالةٌ بلغتني عنكم وجدتموها في أنفسكم » في غنية عن البيت ونسبته ، وانظر « المصباح المنير » (ك ل م) ، وسيأتي المؤلف على المراد من الكلام النفسي قريباً .

النفس شيئاً سوىٰ نفس الفكر الذي هو ترتيب الألفاظ والمعاني وتأليفها ، وسوى القوة المفكرة التي هي قدرةٌ عليها ، وسوى العلم بالمعاني مفترقِها ومجموعِها ، وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف ومفترقِها ومجموعها . . فقد أثبتم أمراً منكراً لا نعرفُهُ .

وإيضاحُهُ : أنَّ الكلامَ إما أمرٌ ، أو نهيٌ ، أو خبرٌ ، أو استخبارٌ .

أما الخبر : فلفظٌ يدلُّ علىٰ علم في نفس المخبر ، فمنْ علِمَ الشيءَ وعرفَ اللفظَ الموضوعَ للدلالة علىٰ ذلك الشيءِ كالضرب مثلاً ؛ فإنَّهُ معنىً معلومٌ يدرك بالحسِّ ، ولفظَ الضرب الذي هو مؤلَّفٌ من (الضاد والراء والباء) الذي وضعتْهُ العربُ للدلالةِ على المعنى المحسوسِ وهي معرفة أخرىٰ ، وكان له قدرةٌ على اكتساب هـٰذه الأصوات بلسانه ، وكان له إرادةٌ للدلالة وإرادةٌ لاكتساب اللفظ . . تَمَّ منه قوله : (ضرب) ولم يفتقر إلىٰ أمرٍ زائدٍ علىٰ هـٰذه الأمورِ ، فكلُّ أمرٍ قدرتُموهُ سوىٰ هـٰذا فنحن نقدِّرُ نفيَهُ ، ويتم مع ذلك قوله : (ضرب) ويكون خبراً وكلاماً .

وأما الاستخبارُ : فهو دلالةٌ علىٰ أنَّ في النفس طلبَ معرفةٍ .

وأما الأمرُ : فهو دلالةٌ علىٰ أنَّ في نفسِ الآمِرِ طلبَ فعلِ المأمور .

وعلىٰ هـٰذا يقاسُ النهي وسائر الأقسام من الكلام ، ولا يعقل أمرٌ خارجٌ عن هـٰذا ، وهـٰذه الجملةُ فبعضُها محالٌ عليه كالأصوات ، وبعضُها موجودةٌ كالإرادة والعلم والقدرة ، وأما ما عدا هـٰذا . . فغيرُ مفهوم ؟[1]

---

(١) قال شيخ معتزلة عصره عبد الجبار : (كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام علىٰ وجه يسمع ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وتشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد .
ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لهـٰذا المعقول أيضاً علىٰ ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائم بنفسه) . « المغني » (٧/ ٣) .

والجواب : أنَّ الكلامَ الذي نريدُهُ معنىً زائدٌ علىٰ هـٰذه الجملة ، ولنذكرْهُ في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمرُ حتىٰ لا نطوِّلَ الكلامَ فنقول :

مثال يوضح الفرق بين الكلام النفسي والعلم

قولُ السيد لغلامه : (قم) لفظٌ يدلُّ علىٰ معنىً ، والمعنى المدلولُ عليه في نفسه هو كلامٌ ، وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ، ولا حاجةَ إلى الإطناب في التقسيمات ، وإنما يُتوهَّمُ ردُّهُ إما إلىٰ إرادة المأمور ، أو إلىٰ إرادة الدلالة ، ومحالٌ أن يقال : هو إرادةُ الدلالة ؛ لأنَّ الدلالةَ تستدعي مدلولاً ، والمدلولُ غيرُ الدليل وغيرُ إرادة الدلالة ، ومحالٌ أن يقال : إنه إرادةُ المأمور ؛ لأنه قد يأمرُ وهو لا يريدُ الامتثال بل يكرهُهُ ؛ كالذي يعتذرُ عند السلطان الهامِّ بقتله توبيخاً له علىٰ ضرْبِ غلامه بأنه إنما ضربَهُ لعصيانه ، وآيتُهُ : أنه يأمرُهُ[1] بين يدي الملك فيعصيه ، فإذا أرادَ الاحتجاجَ به وقال للغلام بين يدي الملك : (قُمْ ؛ فإني عازمٌ عليكَ بأمر جزْمٍ لا عذرَ لك فيه ولا تأويلَ أن تقومَ) . . فهو في هـٰذا الوقتِ آمِرٌ بالقيام قطعاً وغيرُ مريدٍ للقيام قطعاً ، فالطلبُ الذي قامَ بنفسه الذي دلَّ لفظُ الأمْرِ عليه . . هو الكلامُ ، وهو غيرُ إرادةِ القيام ، وهـٰذا واضحٌ عند المنصِفِ .

تحريجة : مثالكم ليس الآمرُ فيه آمراً على الحقيقة

فإن قيل : هـٰذا الشخصُ ليس بآمرٍ على الحقيقة ، ولكنَّهُ موهِمٌ أنَّه آمرٌ ؟

قلنا : هـٰذا باطلٌ من وجهين :

أحدُهما : أنه لو لم يكن آمراً . . لما تمهَّدَ عذرُهُ عند الملك ، ولقيل له : أنت في هـٰذا الوقت لا يتصوَّرُ منك الأمر ؛ لأن الأمر هو طلبُ الامتثال ، ويستحيل أن تريدَ الآن الامتثالَ وهو سببُ هلاكك ، فكيف تطمعُ في أن تحتجَّ بمعصيتِهِ لأمرك وأنت عاجز عن أمره ؛ إذ أنت عاجزٌ عن إرادة ما فيه هلاكك ، وفي امتثاله هلاكك ؟!

ولا شكَّ في أنه قادرٌ على الاحتجاج ، وأن حجته قائمة وممهِّدة لعذره ، وحجتُهُ معصيةُ الأمرِ ؛ فلولا تصوُّرُ الأمرِ مع تحقُّقِ كراهيةِ الامتثالِ . . لما

---

(١) أي : يأمر الغلامَ المضروب من قِبله .

تصوَّرَ احتجاجُ السيد بذلك ألبتةَ ، وهٰذا قاطعٌ في نفسه لمن تأمَّلَهُ .

الثاني : هو أن هٰذا الرجلَ لو حكى الواقعةَ للمفتينَ ، وحلفَ بالطلاق الثلاث : إني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عِتابِ الملك فعصىٰ . . لأفتىٰ كلُّ مسلم بأن طلاقَهُ غيرُ واقع ، وليس للمفتي أن يقولَ : أنا أعلمُ أنه يستحيلُ أن تريدَ في مثل هٰذا الوقتِ امتثالَ الغلام وهو سببُ هلاكك ، والأمرُ هو إرادة الامتثال ، فإذنْ ما أَمَرْتَ ، هٰذا لو قالَهُ المفتي . . فهو باطل بالاتفاق .

المدلولُ غيرُ الدلالة وغيرِ المأمورِ به ، وهو الكلام

فقد انكشفَ الغطاءُ ، ولاحَ وجودُ معنىً هو مدلولُ اللفظ زائدٍ علىٰ ما عدُّوهُ من المعاني ، ونحن نسمي ذلك كلاماً ، وهو جنسٌ مخالفٌ للعلوم والإرادات والاعتقادات ، وذلك لا يستحيلُ ثبوتُهُ لله تعالىٰ ، بل يجبُ ثبوتُهُ ؛ فإنه نوعُ كمالٍ ، فإذنْ هو المعنيُّ بالكلام القديم .

وأما الحروفُ : فهي حادثةٌ ، وهي دلالاتٌ على الكلام ، والدليلُ غيرُ المدلول ، ولا يتصفُ بصفة المدلول ، وإن كانت دلالتُهُ ذاتيةً كالعالَم ؛ فإنه حادثٌ ويدلُّ علىٰ صانع قديم ، فمنْ أينَ يبعدُ أن تدلَّ حروفٌ حادثةٌ علىٰ صفة قديمةٍ مع أن هٰذه دلالةٌ بالاصطلاح ؟!

شُبَهٌ تَرِد على هٰذه الصفة يجب دفعُها

ولما كان كلامُ النفس دقيقاً زلَّ عن ذهن أكثر الضعفاء ، فلم يُثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً . . توجَّهَ لهم علىٰ هٰذا المذهب أسئلةٌ واستبعادات نشيرُ إلىٰ بعضها ليُستدلَّ بها علىٰ طريق الدفعِ في غيرها :

الأول :

تحريجة : كيف سمع موسى عليه السلام كلامه سبحانه وهو ليس بحرف ولا صوت؟

قولُ القائل : كيف سمعَ موسىٰ عليه السلام كلامَ الله تعالى ؟ أسمع صوتاً وحرفاً ؟ فإنْ قلتم ذلك . . فإذنْ لم يسمعْ كلامَ الله تعالىٰ ، فإنَّ كلامَ الله تعالىٰ ليس بحروف ، وإن لم يسمعْ حرفاً ولا صوتاً . . فكيف يسمعُ ما ليس بحرف ولا صوت ؟

قلنا : سمعَ كلامَ الله تعالىٰ ، وهو صفةٌ قديمة قائمة بذات الله تعالىٰ ،

ليس بحرف ولا صوت ، فقولكم : كيفَ سمعَ كلامَ الله تعالىٰ . . كلامُ مَنْ لا يفهمُ المطلبَ من سؤال (كيف) ، فإنَّهُ ماذا يطلب به ، وبماذا يمكنُ جوابه ؟ فليُفهمْ ذلك حتىٰ يُعرفَ استحالةُ السؤال .

فنقول : السمعُ نوعُ إدراك ، فقولُ القائل : كيف سمع . . كقول القائل : كيفَ أدركتَ بحاسة الذوق حلاوةَ السكر ؟ وهـٰذا السؤالُ لا سبيلَ إلىٰ شفائه إلا بوجهين :

أحدهما : أن نسلِّمَ سكراً إلىٰ هـٰذا السائل حتىٰ يذوقَهُ ويدركَ طعمَهُ وحلاوتَهُ ، فتقول : أدركتُهُ أنا كما أدركته أنت الآن ، وهـٰذا هو الجوابُ الشافي والتعريفُ التامُّ .

والثاني : أن يتعذَّرَ ذلك ؛ إما لفقد السكر ، أو لعدمِ الذوقِ في السائل للسكر ، فتقولُ : أدركتُ طعمَهُ كما أدركتَ أنتَ حلاوةَ العسل ، فيكون هـٰذا جواباً صواباً من وجه وخطأً من وجه ؛ أما وجه كونه صواباً : فإنه تعريفٌ بشيء يشبه المسؤولَ عنه من وجه وإن كان لا يشبهُهُ من كلِّ الوجوه ؛ فإنَّ طعمَ العسل يخالفُ طعمَ السكر وإن قارَبَهُ من بعض الوجوه وهو أصلُ الحلاوة ، وهـٰذا غايةُ الممكن ، فإنْ لم يكن السائل قد ذاقَ حلاوةَ شيءٍ أصلاً . . تعذَّرَ جوابُهُ وتفهيمُ ما سألَ عنه ، وكان كالعنِّين يَسألُ عن لذَّةِ الجماع وقطُّ ما أدركَهُ ؛ فيمتنعُ تفهيمُهُ الحالةَ التي يدركها المجامعُ إلا أن يشبِّهَهُ بلذَّةِ الأكل ، فيكونُ خطأً من وجه ؛ إذ لذَّةُ الجماع والحالةُ التي يدركها المجامعُ لا تساوي الحالةَ التي يدركُها الآكلُ إلا من حيثُ إنَّ عمومَ اسم اللذة قد يشملُها ، فإنْ لم يكنْ قد التذَّ بشيء قطُّ ؟ . . تعذَّرَ أصلُ الجواب .

وكذلك من قال : كيف يُسمعُ كلامُ الله تعالىٰ . . فلا يمكن شفاؤه من السؤال إلا بأن نُسمعَهُ كلامَ الله تعالى القديمَ ، وهو متعذِّرٌ ؛ فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام ، فنحن لا نقدرُ علىٰ إسماعِهِ ، أو نُشَبِّهَ ذلك

بشيء من مسموعاته ، وليس في مسموعاته ما يشبهُ كلامَ الله تعالىٰ ؛ فإنَّ كلَّ مسموعاته التي أَلِفَها أصواتٌ ، والأصواتُ لا تشبهُ ما ليس بأصوات ، فيتعذَّرُ تفهيمُهُ ، بل الأصمُّ لو سألَ وقال : كيف تسمعون أنتم الأصواتَ وهو ما سمعَ صوتاً قطُّ ؟ . . لم نقدرْ علىٰ جوابه ؛ فإنَّا إنْ قلنا : كما تدركُ أنت المبصراتِ ، فهو إدراكٌ في الأذن كإدراك البصر في العين . . كان هٰذا خطأً ؛ فإنَّ إدراكَ الأصوات لا يشبه إبصارَ الألوان ؛ فدلَّ أنَّ هٰذا السؤالَ محالٌ ، بل لو قالَ القائلُ : كيف يُرىٰ ربُّ الأربابِ في الآخرة . . كان جوابُهُ محالاً ؛ لأنه يسألُ عن كيفيةِ ما لا كيفيةَ له ؛ إذ معنىٰ قول القائل : كيف هو ؛ أي : مثلُ أيِّ شيءٍ هو مما عرفناه ؟ فإنْ كان ما يسألُ عنه غيرَ مماثل لشيء ممّا عرفه . . كان الجوابُ محالاً ، ولم يدلَّ ذلك علىٰ عدم ذات الله تعالىٰ ، فكذلك تعذُّرُ هٰذا لا يدلُّ علىٰ عدم كلامِ الله تعالىٰ ، بل ينبغي أن يعتقدَ أنَّ كلامَهُ صفةٌ قديمة ليس كمثلها شيء ؛ كما أن ذاتَهُ ذاتٌ قديمة ليس كمثلها شيء ، وكما تُرىٰ ذاتُهُ رؤيةً تخالفُ رؤيةَ الأجسام والأعراض ولا تشبهُها . . فيُسمعُ كلامُهُ تعالىٰ سماعاً يخالفُ الحروفَ والأصوات ولا يشبهُها .

السؤال فاسدٌ من أصله ؛ لأنه سؤال عن كيفية ولا كيفية له سبحانه

الاستبعاد الثاني :

أن يقالَ : كلامُ الله تعالىٰ حالٌّ في المصاحف أم لا ؟ فإنْ كان حالاً . . فكيف حلَّ القديمُ في المحدث ؟ فإن قلتم : لا . . فهو بخلاف الإجماع ؛ إذ احترامُ المصحف مجمعٌ عليه ؛ حتىٰ حرمَ على المحدِثِ مسُّهُ ، وليس ذلك إلا لأنَّ فيه كلامَ الله تعالى ؟

تحريجة : كيف حلَّ القديم في المصاحف الحادثة ؟

فنقول : كلامُ الله تعالىٰ مكتوبٌ في المصاحف محفوظٌ في القلوب مقروءٌ بالألسنة ، وأما الكاغدُ والحِبرُ والكتابةُ والحروفُ والأصواتُ كلُّها حادثةٌ ؛ لأنها أجسامٌ وأعراضٌ في أجسام ، وكلُّ ذلك حادثٌ ، وإذا قلنا : إنه مكتوبٌ في المصحف ؛ أعني : صفةَ القديم سبحانه . . لم يلزمْ أن يكونَ القديمُ في المصحف ، كما أنَّا إذا قلنا : النارُ مكتوبةٌ في الكتاب . . لم يلزمْ

هذا السؤال واردٌ ممّن لم يفهم الفرق بين الدلالة والمدلول

منه أن تكونَ ذاتُ النار حالَّةً فيه ؛ إذ لو حلَّتْ فيه . . لاحترقَ المصحفُ ، ومن تكلَّمَ بالنار فلو كانت ذاتُ النار حالَّةً بلسانه . . لاحترقَ لسانُهُ ، فالنارُ جسمٌ حارٌّ ، وعليه دلالة هي الأصواتُ المقطَّعةُ تقطيعاً يحصلُ منه : (النون والألف والراء) فالحارُّ المحرقُ ذاتُ المدلول لا نفسُ الدلالة ، فكذلك الكلامُ القديم القائمُ بذات الله تعالىٰ هو المدلولُ لا ذاتُ الدليل ، والحروفُ أدلَّةٌ ، وللأدلة حرمةٌ إذا جعلَ الشرعُ لها حرمةً ؛ فلذلك وجبَ احترامُ المصحف ؛ لأنَّ ما فيه دلالةٌ علىٰ صفة الله تعالىٰ .

الاستبعاد الثالث :

وكيف التوفيق بين كون القرآن كلام الله تعالى وهو صوت وحرف؟

قولهم : إنَّ القرآنَ كلامُ الله تعالىٰ أم لا ؟ فإنْ قلتم : لا . . فقد خرجتُمْ عن الإجماع ، وإن قلتم : نعم . . فما هو سوى الحروفِ والأصوات ، ومعلومٌ أن قراءةَ القارىء هي الحرفُ والصوت ؟

فنقول : هـٰهنا ثلاثةُ ألفاظ : قراءةٌ ، ومقروءٌ ، وقرآنٌ .

أما المقروء : فهو كلام الله تعالىٰ ؛ أعني : صفتَهُ القديمة القائمة بذاته .

وأما القراءة : فهي في اللسان عبارةٌ عن فعل القارىء الذي ابتدأَهُ بعدَ أن كان تاركاً له ، ولا معنىٰ للحادث إلا أنه ابتدىءَ بعدَ أن لم يكنْ ، فإن كان الخصمُ لا يفهم هـٰذا من الحادث . . فلنتركْ لفظَ الحادث والمخلوق ، ولكن نقول : القراءةُ فعلٌ ابتدأه القارىءُ بعد أن لم يكن يفعلُهُ وهو محسوس .

وأما القرآن : فقد يطلقُ ويرادُ به المقروءُ ، فإنْ أريدَ به ذلك . . فهو قديم غيرُ مخلوق ، وهو الذي أراده السلف بقولهم : القرآنُ : كلامُ الله تعالىٰ غيرُ مخلوق[1] ؛ أي : المقروء بالألسنة . وإن أريدَ به القراءةُ التي هي فعل القارىء . . ففعلُ القارىء لا يسبقُ وجودَ القارىء ، وما لا يسبق وجود الحادث . . فهو حادث .

---

(١) وهي كلمة منقولة عن كثرة كاثرة من السلف الصالح رضي الله تعالىٰ عنهم ، من صحابة وتابعين ، ذكر طرفاً يسيراً منها الإمام السيوطي في « الدر المنثور » (٧/ ٢٢٣) .

وعلى الجملة : من يقولُ : ما أحدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديمٌ . . فلا ينبغي أن يخاطبَ ويكلَّمَ ، بل ينبغي أن يعلمَ المسكينُ أنَّهُ ليس يدري ما يقوله ، فلا هو يفهم معنى الحرفِ ، ولا هو يعلم معنى الحادث ، ولو علمَهما . . لعلمَ أنه في نفسه إذا كان مخلوقاً . . كان ما يصدر عنه مخلوقاً ، وعلِمَ أنَّ القديمَ لا ينتقلُ إلىٰ ذات حادثة .

فلنترك التطويلَ في الجليات ؛ فإن قولَ القائل : (باسم الله) إن لم تكن السين فيه بعد الباء . . لم يكن قرآناً ، بل كان خطأً ، وإذا كان بعدَ غيرِه ومتأخراً عنه . . فكيف يكون قديماً ؟ ونحن نريدُ بالقديم : ما لا يتأخَّرُ عن غيره أصلاً[1] .

الاستبعاد الرابع :

تحريجة : المعجزةُ فعلٌ حادث يجري على يد مدعي النبوة ، والقرآن معجزة بلا شك ؛ فكيف صار القديم معجزة؟

قولهم : أجمعت الأمة علىٰ أنَّ القرآنَ معجزةُ الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه كلامُ الله تعالىٰ ، وأنه سورٌ وآياتٌ ولها مقاطعُ ومفاتح ، وكيف

---

(١) قال الإمام السنوسي في « أم البراهين » : (وكنهُ هٰذه الصفة وسائر صفاته تعالىٰ محجوب عن العقل كذاته جلَّ وعزَّ ، فليس لأحد أن يخوض في الكنْهِ بعد معرفة ما يجب لذاته تعالىٰ ولصفاته) « حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين » (ص١١٤) .
وبهٰذا يردُّ الإمام الغزالي على الحشوية والمجسمة ومشبهة الحنابلة ، ومشبهة الحنابلة في هٰذا المقام هم أشهر من يُرَدُّ عليهم ؛ فإنهم صرّحوا مكابرين بقدم الحرف والصوت ، ونسب لبعضهم ما هو أشد من ذلك ؛ كقوله بقدم الحبر والكاغد ، وبعض الحنابلة حاول نفي هٰذه القالات عنهم مبرئاً ساحتهم ، وهو عمل مبرور ، ولكن لا مناص من نسبة الأقوال إلىٰ مشبهتهم ، ويكفينا إمام من أئمة الحنابلة المحققين هو ابن الجوزي رحمه الله تعالىٰ قد ألف كتاباً لتبرئة الإمام أحمد ابن حنبل من كثير من أقوال أتباعه ؛ كابن خزيمة وأبي يعلىٰ وابن الزاغوني وغيرهم ممن يحتج الكثيرون اليوم بأقوالهم علىٰ أنهم أئمة الحنابلة ، وهم في هٰذا الباب لا يؤخذ برأيهم ، وسماه : « دفع شبهة التشبيه » ، وفيه يتجلىٰ توافق أقوال محققي الحنابلة بما عليه جماهير أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية .
وسيعرض المؤلف في لحاقه الردَّ على المعتزلة القائلين بخلاف قول الحشوية وأذنابهم ، إذ قالوا بخلق القرآن ، ليبين أن كلا الفريقين كان بين إفراط وتفريط مغالياً ، والقول الحقّ هو قول أهل السنة والجماعة : متكلم بكلام هو صفة له غير مخلوق وهو غير القراءة الحادثة .

يكون للقديم مقاطعُ ومفاتحُ ؟ وكيف ينقسمُ بالسور والآيات ؟ وكيف يكونُ القديمُ معجزةَ الرسول والمعجزةُ هي فعلٌ خارقٌ للعادة ، وكل فعلٍ فهو مخلوق ، فكيف يكون كلامُ الله تعالىٰ قديماً[1] ؟

قلنا : أتنكرونَ أنَّ لفظَ القرآن مشتركٌ بين القراءة والمقروء أم لا ؟ فإن اعترفتمْ به . . فكلُّ ما أورده المسلّمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم : القرآن كلامُ الله تعالىٰ غيرُ مخلوق . . أرادوا به المقروءَ ، وكلُّ ما وصفوهُ به مما لا يحتملُهُ القديمُ ؛ ككونه سوراً وآياتٍ ولها مقاطعُ ومفاتحُ . . أرادوا به العباراتِ الدالةَ على الصفة القديمة التي هي قرآنٌ[2] ، وإذا صارَ الاسمُ مشتركاً . . امتنع التناقضُ ، فالإجماعُ منعقدٌ علىٰ أنْ لا قديمَ إلا الله تعالىٰ ، والله تعالىٰ يقول : ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ ولكن نقول : اسمُ القديم مشتركٌ بين معنيين ، فإذا ثبتَ من وجهٍ . . لمْ يستحلْ نفيُهُ من وجه آخر ، فكذا اسمُ القرآن ، وهو جوابٌ عن كل ما يرددونه من الإطلاقات المتناقضة .

فإن أنكروا كونَهُ مشتركاً . . فنعلم قطعاً إطلاقَهُ لإرادة المقروء ، ودلَّ عليه كلامُ السلفِ أنَّ القرآنَ كلامُ الله سبحانه غيرُ مخلوق مع العلمِ بأنهم وأصواتَهم وقراءتَهم وأفعالَهم كلَّ ذلك مخلوقٌ .

وأما إطلاقُهُ لإرادة القراءة[3] . . فقد قال الشاعر : [من البسيط]

ضَحَّوا بِأَشْمَطَ عُنْوانُ ٱلسُّجُودِ بِهِ يُقَطِّـعُ ٱللَّيْـلَ تَسْبِيحـاً وَقُـرْآنـا[4]

---

(١) هٰذه التحريجة التي أوردها المؤلف بما يشبه الحجج هي قالة المعتزلة ومعتقدهم في كلام الله تعالى . انظر « المغني » (١٦/ ٨٤ ، ٩١) .

(٢) في غير (هـ) و(و) : (قراءة) بدل (قرآن) وهو المراد هنا .

(٣) أي : إطلاق لفظ القرآن بمعنى القراءة .

(٤) البيت لسيدنا حسان بن ثابت يرثي أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهما ، انظر « ديوانه » (١/ ٩٦) ، وقيل لأوس بن مغراء ، والبيت دائر في الفصيح ، انظر « خزانة الأدب » (٩/ ٤١٨) ، والأشمط : من خالط سوادَ شعره البياضُ .

يعني : القراءة ، وقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : « ما أَذِنَ اللهُ لِشيءٍ إِذْنَهُ لنبيٍّ حَسَنِ ٱلتَّرنُّمِ بالقرآن »[1] ، والترنُّمُ يكون بالقراءة ، وقال كافَّةُ السلف : القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق[2] ، وقالوا : القرآنُ معجزةٌ وهي فعل الله تعالىٰ[3] ؛ إذ علموا أنَّ القديمَ لا يكون معجزاً ؛ فبانَ أنَّهُ اسمٌ مشترك ، ومن لم يفهم اشتراكَ اللفظ.. ظنَّ تناقضاً في هٰذه الإطلاقات .

منشأ الخطإ في هذه الشبهة عدمُ فهم الاشتراك اللفظي

الاستبعاد الخامس :

أن يقال : معلومٌ أنَّهُ لا مسموعَ الآن إلا الأصوات ، وكلامُ الله تعالىٰ مسموعٌ الآن بالإجماع ، وبدليل قوله تعالىٰ : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ ؟

تحريجة : كلامه سبحانه مسموع ، فكيف يكون قديماً؟

فنقول : إن كان الصوتُ المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلامَ الله تعالى القديمَ القائمَ بذاته.. فأيُّ فضلٍ لموسىٰ عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً على المشركين وهم يسمعون كما سمع ؟! وهل يتصوَّرُ عن هٰذا جوابٌ إلا أن يقالَ : مسموعُ موسىٰ عليه السلام صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بالله تعالىٰ ، ومسموعُ المشركِ أصواتٌ دالَّةٌ علىٰ تيكَ الصفةِ ، ونتبيَّنُ به على القطع الاشتراك :

إن كان المشرك يسمع كلامَ الله القديم.. فأي فضلٍ لكليم الله موسى عليه السلام؟

إما في اسم الكلام ، وهو تسميةُ الدلالاتِ باسم المدلولات ؛ فإن الكلامَ

---

(١) أصله في « مسلم » (٧٩٢) ولفظه : « ما أذن الله لشيء كأَذَنه لنبي يتغنىٰ بالقرآن يجهر به » وفي رواية « كإِذْنِهِ » ، وباللفظ المثبت ذكره الإمام الشافعي في « الأم » (٥٢٠/٧) ، ورواه عبد الرزاق في « مصنفه » (٤٨٢/٢) ، وانظر « فتح الباري » (٧١/٩) .

(٢) انظر (ص ١٩٠) .

(٣) لم يستخدم الأوائل من السلف الصالح رضي الله عنهم لفظ (المعجزة) للقرآن الكريم ، بل ما هو في معناها ؛ كالآية ، قال تعالىٰ علىٰ لسان سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام : ﴿قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ ، وانظر « مداخل إعجاز القرآن » للأستاذ محمود شاكر رحمه الله .

هو كلامُ النفس تحقيقاً ، ولكنَّ الألفاظَ لدلالتها عليه أيضاً تسمىٰ كلاماً كما تسمىٰ علماً ؛ إذ يقال : سمعتُ علمَ فلانٍ ، وإنما تسمعُ كلامَهُ الدالَّ علىٰ علمه .

وإما في اسم المسموع ؛ فإن المفهومَ المعلوم بسماع غيره قد يسمىٰ مسموعاً ؛ كما يقال : سمعتُ كلامَ الأمير علىٰ لسان رسوله ، ومعلومٌ أن كلامَ الأمير لا يقومُ بلسان رسولِهِ ، بل المسموعُ كلامُ الرسول الدالُّ علىٰ كلام الأمير ، فهٰذا ما أردْنا أنْ نذكرَهُ في إيضاحِ مذهبِ أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض[1] ، وبقيةُ أحكام الكلام نذكرُها عند التعرُّضِ لأحكام الصفاتِ من القسم الثاني إن شاءَ اللهُ تعالىٰ .

* * *

(١) ولا عجب في هٰذا التعبير ، فقد قال إمام الحرمين : (وقد تقطعت المهرةُ في إثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام) « العقيدة النظامية » (ص٢٥) ، حتىٰ قال أهل هٰذا الفن : وإنما سمي علم الكلام بهٰذا الاسم لكثرة الأخذ والرد في هٰذه الصفة .

القسم الثاني من هذا القطب

في أحكام الصفات عامة ، ما يشترك فيها أو يفترق

وهي أربعة أحكام :

ـ الحكم الأول :

زيادة الصفات على الذات دون مغايرة

أنَّ الصفاتِ السبعةَ التي دللنا عليها ليستْ هي الذاتَ ، بل هي زائدةٌ على الذات ، فصانعُ العالم عالمٌ بعلمٍ ، حيٌّ بحياةٍ ، قادرٌ بقدرةٍ ، هٰكذا في جميع الصفات .

إنكار المعتزلة والفلاسفة زيادة الصفات على الذات

وذهبت المعتزلةُ والفلاسفةُ إلىٰ إنكار ذلك ، وقالوا : القديمُ ذاتٌ واحدة ، ولا يجوزُ إثباتُ ذواتٍ قديمةٍ متعددة ، وإنما الدليلُ يدلُّ علىٰ كونه عالماً قادراً حياً ، لا على العلم والقدرة والحياة .

ولنعيِّنِ العلمَ من الصفات حتىٰ لا نحتاجَ إلىٰ تكرير جميع الصفات ؛ وزعموا أن العالِميةَ حالٌ للذات وليست بصفة[1] ، لكن المعتزلةَ ناقضوا في صفتين إذ قالوا : إنه مريدٌ بإرادة زائدةٍ على الذات ، ومتكلمٌ بكلام زائدٍ على

الإرادة والكلام صفتان ثابتتان عند المعتزلة بخلاف الفلاسفة

---

(١) كذا هي عادة المعتزلة في بيان هٰذه الصفات ، ينعتونها بالحال ؛ فمثلاً يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم : أن القديم جل وعز يوصف بأنه قادر ، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال) . « المغني » (٥/ ٢٠٤) .
وقال : (يوصف سبحانه بأنه عالم ، والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه) . « المغني » (٥/ ٢١٩) .
وقال : (اعلم : أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذلك أنه علىٰ حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصَر إذا وجدا ، وقد بينا من قبل أنه لا يرجع بهٰذه الحال إلا إلىٰ كونه حياً ، وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعاً زائدة علىٰ ذلك) . « المغني » (٥/ ٢٤١) .

الذات ، إلا أن الإرادةَ يخلقُها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلمَ به[1] .

والفلاسفةُ طردوا قياسَهُم في الإرادة ، وأما الكلام . . فإنهم قالوا : إنه متكلمٌ بمعنىٰ أنه يخلق في ذات النبي سماعَ أصواتٍ منظومةٍ ؛ إما في النوم ، وإما في اليقظة ، ولا يكون لتلك الأصواتِ وجودٌ من خارجٍ ألبتةَ ، بل في سمع النبي ؛ كما يرى النائمُ أشخاصاً لا وجودَ لها ولكن تحدثُ صورُها في دماغه ، وكذلك يسمع أصواتاً لا وجودَ لها ، حتىٰ إنَّ الحاضرَ عند النائم لا يسمعُ والنائمُ قد يسمعُ ويهوِّلُهُ الصوتُ الهائل ويزعجُهُ وينتبِهُ خائفاً مذعوراً .

وزعموا أنَّ النبيَّ إذا كان عاليَ الرتبة في النبوة . . ينتهي صفاءُ نفسِه إلىٰ أنْ يرىٰ في اليقظة صوراً عجيبةً ، ويسمعَ منها أصواتاً منظومة فيحفظُها ومَنْ حولَهُ لا يسمعون ولا يرون ، وهو المعنيُّ عندهم برؤية الملائكة وسماعِ القرآن منهم ، ومَنْ ليس في الدرجة العالية من النبوة . . فلا يرىٰ ذلك إلا في المنام .

أهل الحق يثبتون زيادة الصفات دون تغاير عن الذات

فهـٰذا تفصيلُ مذاهب الضلال ، والغرضُ إثباتُ الصفات ، والبرهانُ القاطع : هو أن من ساعدَ علىٰ أن اللهَ تعالىٰ عالمٌ . . فقد ساعدَ علىٰ أن له علماً ؛ فإن المفهومَ من قولنا : عالمٌ وله علمٌ . . واحدٌ ؛ فإن العاقلَ يعقلُ ذاتاً ، ويعقلُها علىٰ حالة وصفة بعد ذلك ، فيكونُ قد عقل صفةً وموصوفاً ، والصفةُ علمٌ مثلاً ، وله عبارتان :

إحداهما طويلة ؛ وهي أن نقول : هـٰذه الذات قد قام بها علم ، والأخرى وجيزة ، أوجزتْ بالتصريف والاشتقاق ؛ وهي أن الذاتَ عالمةٌ ، كما يشاهدُ الإنسانُ شخصاً ويشاهدُ نعلاً ويشاهدُ دخول رجْلِهِ في النعل ، فله عبارة طويلة ؛ وهي أن يقولَ : هـٰذا الشخصُ رجلُهُ داخلةٌ في نعله ، أو

---

(١) وما اضطرهم إلى القول بزيادة هاتين الصفتين على الذات . . هو قولهم بحدوثهما.

يقولَ : هو متنعلٌ ، فلا معنىٰ لكونه متنعلاً إلا أنه ذو نعل .

وما يُظَنُّ من أن قيامَ العلم بالذات يوجبُ للذات حالةً تسمىٰ عالِميةً . . هوسٌ محضٌ ، بل العلمُ هو الحالة[1] ، فلا معنىٰ لكونه عالماً إلا كونُ الذات علىٰ صفةٍ وحالٍ ، تيكَ الصفةُ والحال هي العلمُ فقط ، ولكن مَنْ يأخذُ المعاني من الألفاظ ؛ فإذا تكررت الألفاظُ بالاشتقاقات . . لا بدَّ أن يغلطَ ؛ فاشتقاقُ صفة العالم من لفظ العلم أورثَ هـٰذا الغلط ، فلا ينبغي أن يغترَّ به ، وبهـٰذا يبطلُ جميعُ ما قيل وطُوِّلَ من العلة والمعلول ، وبطلانُ ذلك جليٌّ بأوَّلِ العقل لمن لم يتكررْ علىٰ سمعه ترديدُ تلكَ الألفاظ ، ومن عَلِقَ ذلك بفهمه . . فلا يمكن نزوعُهُ منه إلا بكلام طويل لا يحتملُهُ هـٰذا المختصرُ .

والحاصل : هو أنَّا نقولُ للفلاسفة والمعتزلة : هل المفهومُ من قولنا : (عالمٌ) عينُ المفهوم من قولنا : (موجودٌ)، أو فيه إشارةٌ إلىٰ وجودٍ وزيادة ؟

فإن قالوا : لا ؛ فإذنْ كانَ من قال : هو موجودٌ عالمٌ . . كأنه قال : هو موجودٌ موجودٌ ، وهـٰذا ظاهرُ الاستحالة ، وإذا كان في مفهومه زيادة . . فتلك الزيادة : هل هي مختصةٌ بذات الموجود أم لا ؟ فإن قالوا : لا . . فهو محالٌ ؛ إذ يخرجُ به عن أن يكونَ وصفاً له ، وإن كان مختصاً بذاته . . فنحنُ لا نعني بالعلم إلا ذاك ، وهي الزيادة المختصة بالذاتِ الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتقَّ للموجود بسببه منه اسم العالِم ، فقد ساعدتم على المعنىٰ وعاد النزاعُ إلى اللفظ .

وإن أردتَ إيرادَهُ على الفلاسفة . . قلت : مفهومُ قولنا : (قادرٌ) هو مفهومُ قولنا : (عالمٌ) أم غيره[2] ؟

---

(١) وهذا غمزٌ على المعتزلة القائلين بالأحوال ، كما أُلمِعَ إليه (ص ١٩٥) .

(٢) وإنما سلك مع الفلاسفة هـٰذا المسلك دون ذكر الذات ؛ لأنهم لا يثبتون صفة وجودية غير وجود الذات ، وما سوىٰ ذلك فهي صفات سُلُوب عندهم . وهو ميل اليهود ؛ قال =

فإن كان هو ذلك بعينه . . فكأنّا قلنا : قادرٌ قادرٌ ، فإنه تكرارٌ محضٌ ، وإن كان غيره . . فإذنْ هو المرادُ ، فقد أثبتم مفهومين : أحدهما يعبر عنه بالقدرة ، والآخر بالعلم ، ورجع الإنكار إلى اللفظ .

تحريجة : فعلى مسلككم هذا يجبُ نفيُ الصفات لوجود الخلاف في جزئيات متعلقاتها

فإن قيل : قولكم : (آمرٌ) مفهومُهُ عينُ المفهوم من قولكم : (ناهٍ ومخبرٌ) أو غيرُهُ ؟ فإن كان عينَهُ . . فهو تكرارٌ محضٌ ، وإن كان غيرَهُ . . فليكنْ له كلامٌ هو أمرٌ ، وآخرُ هو نهيٌ ، وآخرُ هو خبرٌ ، وليكن خطابُ كلِّ نبيٍّ مفارقاً لخطاب غيره!

وكذلك مفهومُ قولكم : إنه عالمٌ بالأعراض ؛ أهو عينُ مفهوم قولكم : (إنه عالمٌ بالجواهر) أو غيره ؟ فإن كان عينَهُ . . فليكن الإنسانُ العالمُ بالجوهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم ؛ حتىٰ يتعلَّقَ علمٌ واحد بمتعلقات كثيرة لا نهايةَ لها ، وإن كان غيرَهُ . . فليكنْ لله تعالىٰ علومٌ مختلفة لا نهايةَ لها ، وكذا الكلام والقدرة والإرادة ، وكلُّ صفةٍ لا نهايةَ لمتعلقاتها ينبغي ألاّ يكونَ لأعداد تلك الصفةِ نهايةٌ ، وهـٰذا محالٌ .

فإنْ جازَ أن تكونَ صفةٌ واحدةٌ تكونُ هي الأمرَ وهي النهيَ وهي الخبر ، وتنوبُ عن هـٰذه المختلفات . . جاز أن تكونَ صفةٌ واحدة تنوبُ عن العلم والقدرة والحياة وسائرِ الصفات ، ثم إذا جازَ ذلك . . جازَ أن تكونَ الذاتُ بنفسها كافيةً ، ويكونَ فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة ، وعند ذلك يلزمُ مذهبُ المعتزلة والفلاسفة ؟

ولِمَ لا تكون الذات وحدها كافية عن الصفات؟

والجواب : أن نقول : هـٰذا السؤالُ يحرِّكُ قطباً عظيماً من إشكالات الصفات ، ولا يليقُ حلُّها بالمختصرات ، ولكن إذا سبقَ القلمُ إلىٰ إيراده . . فلنرمزْ إلىٰ مبدأ الطريقِ في حلِّهِ ، وقد كاعَ عنه أكثر المحصِّلين[1] ، وعدلوا

=

موسى بن ميمون : (اعلم : أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح ، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا علىٰ حال) . « دلالة الحائرين » (ص١٣٦) .

(١) كاعَ : تلكَّأَ وجَبُن عن الإقدام .

إلى التمسك بالكتاب والإجماع ، وقالوا : هـٰذه الصفاتُ قد وردَ الشرعُ بها ؛ إذ دلَّ الشرعُ على العلم ، وفُهِمَ منه الواحدُ لا محالةَ ، والزائدُ على الواحد لم يردْ . . فلا نعتقدُهُ .

وهـٰذا يكادُ لا يشفي ؛ فإنه قد وردَ بالأمر والنهي والخبر ، والتوراةِ والإنجيل والقرآن ، فما المانعُ من أن يقالَ : الأمرُ غيرُ النهي ، والقرآنُ غيرُ التوراة ؟ وقد وردَ بأنه تعالىٰ يعلم السرَّ والعلانية ، والظاهرَ والباطن ، والرطبَ واليابس ، وهلمَّ جرّاً إلىٰ ما يشتملُ القرآن عليه ؟

فلعلَّ الجوابَ ما نشيرُ إلىٰ مطلع تحقيقه ؛ وهو أن كلَّ فريق من العقلاء مضطرٌ إلىٰ أن يعترفَ بأن الدليلَ قد دلَّ علىٰ أمر زائدٍ علىٰ وجودِ ذاتِ الصانع ، وهو الذي يعبَّرُ عنه بأنه عالمٌ وقادرٌ وغيرُهُ ، والاحتمالات فيه ثلاثةٌ : طرفان وواسطةٌ ، والاقتصادُ أقربُ إلى السداد .

مذاهب الفرق في إثبات الصفات

أما الطرفان . . فأحدُهما في التفريط : وهو الاقتصارُ علىٰ ذات واحدة تؤدي جميعَ هـٰذه المعاني ، وتنوبُ عنها كما قالت الفلاسفة[1] .

والثاني طرف الإفراط : وهو إثباتُ صفةٍ لا نهايةَ لآحادها من العلوم والقُدَر والكلام ، وذلك بحسب عدد متعلَّقاتِ هـٰذه الصفات ، وهـٰذا إسرافٌ لا صائرَ إليه إلا بعضُ المعتزلة وبعض الكرّامِيّة .

والرأي الثالث هو القصد والوسط : وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد ، فرُبَّ شيئين يختلفان بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون ، واختلاف القدرة والعلم ، والجوهر والعرض ، وربَّ شيئين يدخلان تحت حَدٍّ وحقيقةٍ واحدة ، لا يختلفان لذاتيهما ، وإنما يكونُ

---

(١) حيث قال أرسطاطاليس : (إن الباري عِلْمٌ كلُّه ، قدرةٌ كلُّه ، حياة كلُّه ، سمعٌ كلُّه ، بصر كلُّه) . انظر « مقالات الإسلاميين » (٢/١٧٨) .
وعنه ـ كما قال الشيخ أبو الحسن في المرجع نفسه ـ أخذ أبو الهذيل العلاّف شيخ المعتزلة مثل هـٰذا حتىٰ قال : (إن علم الباري سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته) .

الاختلافُ فيهما من جهة تغاير التعلُّقِ ، فليس الاختلافُ بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسوادٍ والعلم بسواد آخرَ أو ببياضٍ ؛ ولذلك إذا حددتَ العلمَ بحدٍّ . . يدخلُ فيه العلمُ بالمعلومات كلِّها .

فنقول : **الاقتصادُ في الاعتقاد أن يقال** : كلُّ اختلاف يرجع إلىٰ تباينِ الذوات بأنفسها فلا يمكنُ أن يكفيَ الواحدُ منها وينوبَ عن المختلفات ؛ فوجب أن يكون العلمُ غيرَ القدرة ، وكذا الصفاتُ السبعُ ، وأن تكونَ الصفاتُ غيرَ الذات من حيث إن المباينةَ بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشدُّ من المباينة بين الصفتين .

وأما العلم بالشيء . . فلا يخالفُ العلمَ بغيره إلا من وجْهِ تعلُّقِهِ بالمتعلَّق ، فلا يبعدُ أن تتميَّزَ الصفةُ القديمة بهـٰذه الخاصِّيَّة ، وهو ألاَّ يوجبَ تباينُ المتعلَّقاتِ فيها تبايناً وتعدداً .

تحريجة : إثباتكم للمختلفات لا يرفع الإشكال

فإن قيل : فليس في هـٰذا قطعُ دابر الإشكال ؛ لأنك إذا اعترفتَ باختلافِ ما بسبب اختلافِ المتعلَّق . . فالإشكالُ قائمٌ ، فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف ؟

فأقولُ : غايةُ الناصر لمذهب معين أن يُظهرَ على القطع ترجيحَ اعتقاده على اعتقاد غيره ، وقد حصلَ هـٰذا على القطع ؛ إذ لا طريقَ إلا واحدٌ من هـٰذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل ، وهـٰذا الواحد إذا قوبلَ بطرفيه المقابلين له . . علم على القطع رجحانه ، وإذا لم يكن بدٌّ من اعتقاد ، ولا معتقد إلا هـٰذه الثلاث ، وهـٰذا أقرب الثلاث . . فيجبُ اعتقادُهُ ، فيبقىٰ ما يحيك في الصدر من إشكال يلزم علىٰ هـٰذا ، واللازمُ علىٰ غيره أعظمُ منه ، وتقليلُ الإشكال ممكنٌ ، أما قطعُهُ بالكلية والمنظورُ فيه هو الصفاتُ القديمة المتعاليةُ عن أفهام الخلق . . فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله هـٰذا الكتاب ، هـٰذا هو الكلامُ العام .

أيُّ فرقٍ بين القدرة والإرادة هنا؟

فأما المعتزلة : فإنا نخصُّهم بالاستفراق بين القدرة والإرادة ونقول : إن

جازَ أن يكون قادراً بغير قدرة . . جازَ أن يكونَ مريداً بغير إرادة ، ولا فُرقان بينهما .

تحريجة : ثمة فرق بين القدرة والإرادة يجعلنا نمنع القدرة ونثبت الإرادة

فإن قيل : هو قادرٌ لنفسه ؛ فلذلك كان قادراً علىٰ جميع المقدورات ، ولو كان مريداً لنفسه . . لكان مريداً لجملة المرادات ، وهو محالٌ ؛ لأن المتضاداتِ يمكن إرادتُها على البدل لا على الجمع ، وأما القدرةُ . . فيجوز أن تتعلَّق بالضدين ؟

والجواب أن نقول : قولوا : إنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات . . كما قلتم : قادرٌ لنفسه ولا تتعلَّقُ قدرته إلا ببعض الحادثات ؛ فإن جملةَ أفعال الحيوانات والمتولدات خارجةٌ عن قدرته وإرادته جميعاً عندكم[1] ، فإذا جازَ ذلك في القدرة . . جاز في الإرادة أيضاً[2] .

وأما الفلاسفة : فإنهم ناقضوا في الكلام ، وهو باطل من وجهين :

أحدهما : قولهم : إن اللهَ تعالىٰ متكلمٌ مع أنهم لا يثبتون كلامَ النفس ، ولا يثبتون الأصوات في الوجود ، وإنما يثبتون سماعَ الصوت بالخلْقِ في أُذُنِ النبي من غير صوت من خارج ، فلو جازَ أن يكونَ بما يحدثُ في دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم . . لجازَ أن يكون موصوفاً بأنه مُصوِّتٌ ومتحرِّكٌ بوجود الصوت والحركة في غيره ، وذلك محالٌ .

والثاني : أنَّ ما ذكروه ردٌّ للشرع كلِّه ؛ فإن ما يدركُهُ النائمُ خيالٌ لا حقيقةَ له ، فإذا ردَّ معرفة النبي بكلام الله تعالىٰ إلى التخيل الذي يشبهُ أضغاثَ الأحلام . . فلا يثقُ به النبي ، ولا يكون ذلك علماً[3] .

---

1) لأنكم قلتم بخلق الأفعال للعبد ، وهـٰذا يعني أنها خارجة عن قدرة وإرادة الخالق عندكم .

2) ولكن المتضادات لا يمكن أن تتعلق بها القدرة إلا على البدل ، أما معاً . . فمحال كما قلتم في الإرادة . الأستاذ فودة .

3) وأصلهم الفاسد في ذلك هو إنكارهم لظاهرة الوحي علىٰ أنها ظاهرة منفصلة عن الذات ، والوحيُ ظاهرة ثابتة بالتواتر إلى المخبر الصادق ، وهي متلونة الأشكال ، وأبرزها ما كان عن طريق رسول الوحي وأمينه جبريل عليه السلام ، قال تعالىٰ : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن =

وبالجملة : هؤلاءِ لا يعتقدون الدينَ والإسلام ، وإنما يتجمَّلُون بإطلاق عباراتِ احترازاً من السيف ، والكلامُ معهم في أصل الفعل وحدث العالم والقدرة ؛ فلا نشتغلُ معهم بهٰذه التفصيلات[1] .

تحريجة: فهل معنى زيادتها على الذات مغايرتها للذات؟

فإن قيل : أفتقولون : إن صفاتِ الله تعالىٰ غيرُ الله ؟

قلنا : هٰذا خطأٌ ، فإنا إذا قلنا : (اللهُ تعالىٰ) . . فقد دللنا على الذات مع الصفات ، لا على الذات بمجردها ؛ إذ اسمُ الله تعالىٰ لا يصدقُ علىٰ ذاتٍ قُدِّرَ خلوُّها عن صفات الإلهية ؛ كما لا يقال : الفقهُ غيرُ الفقيه[2] ، ويدُ زيد غيرُ زيد ، ويد النجّارِ غيرُ النجار ؛ لأن بعضَ الداخل في الاسم لا يكونُ غيرَ الداخل في الاسم . . فيدُ زيد ليستْ هي زيداً ولا هي غير زيد ، بل كلا اللفظين محالٌ ، وهٰكذا كلُّ بعض ؛ فليس هو غيرَ الكل ولا هو بعينه الكلُّ ، فلو قيل : الفقهُ غيرُ الإنسان . . فهٰذا يجوزُ ، ولا يجوز أن يقال : غيرُ الفقيه ؛ فإن الإنسانَ لا يدلُّ علىٰ صفة الفقه ، فلا جرمَ يجوزُ أن يقالَ : الصفةُ غيرُ الذات التي تقومُ بها الصفة ؛ كما يقال : العرضُ القائم بالجوهر غيرُ الجوهر ؛ علىٰ معنىٰ أن مفهومَ اسمه غيرُ مفهوم اسم الآخر ، وهٰذا جائز بشرطين :

الصفات ليس بعين الذات ولا غيرها

أحدهما : ألاّ يمنعَ الشرعُ من إطلاقه ، وهٰذا يختص بالله تعالىٰ .

= ﴿يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ .

(١) وحديثه عن زنادقة الفلاسفة ممن تصدىٰ لردِّ آرائهم في « تهافت الفلاسفة » ، ولما تحرَّج بالسؤال عن كفرهم . . أثبت كفرهم في ثلاث مسائل أمهات ؛ وهي القول بقدم العالم ، وإنكار إحاطة علم الله تعالىٰ بالجزئيات ، وإنكار البعث .
وكلام الإمام هنا في غاية الأهمية في مسالك الجدل ، فمثل هٰؤلاء الذين ينكرون أصول الدين لا يناقشون في الفروع حتىٰ يسلِّموا بالأصول ، والأمر كما قال ؛ فكم ممن يبثُّ شُبهَهُ بين الناس ويضلِّلُ وهو يجادل بمثل هٰذا ظاناً مجادلَهُ أنه يكسر شوكة بدعته وهو غافل عن مراده .

(٢) أي : لا يقال مثلاً : فقهُ هٰذا الفقيه غيرُهُ .

والثاني : ألاّ يفهمَ من الغيرية ما يجوز وجودُهُ دونَ الذي هو غيرٌ بالإضافة إليه ؛ فإنه إنْ فهمَ ذلك . . لم يمكن أن يقالَ : سوادُ زيد غيرُ زيد ؛ لأنه لا يوجدُ دون زيد .

فإذنْ ؛ قد انكشفَ بهٰذا ما هو حظُّ المعنىٰ وما هو حظُّ اللفظ ، فلا معنىٰ للتطويل في الجليّات[1] .

قيام الصفات بالذات

ـ الحكم الثاني للصفات :

ندعي : أنَّ هٰذه الصفاتِ كلَّها قائمةٌ بذاته ، لا يجوزُ أن يقومَ شيءٌ منها بغير ذاته ؛ سواء كان في محلٍّ ، أو لم يكنْ في محل .

وأما المعتزلة : فإنهم حكموا بأن الإرادةَ لا تقومُ بذاته ؛ فإنها حادثةٌ ، وليس هو محلاً للحوادث ، ولا تقومُ بمحلٍّ آخرَ ؛ لأنه يؤدي إلىٰ أن يكونَ ذلك المحلُّ هو المريد بها ، فهي توجدُ لا في محل[2] !

وزعموا أن الكلامَ لا يقوم بذاته ؛ لأنه حادثٌ ، ولكن يقومُ بجسم هو جمادٌ ؛ حتىٰ لا يكونَ المتكلمَ به ، بل المتكلمُ به هو الله سبحانه[3] .

برهانُ قيام الصفات بالذات

أما البرهانُ علىٰ أنَّ الصفاتِ ينبغي أن تقومَ بالذات . . فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنىً عنه ؛ فإنَّ الدليلَ لمّا دلَّ علىٰ وجود الصانع . . دلَّ بعده علىٰ أن الصانع بصفة كذا ، ولا نعني بأنه تعالىٰ علىٰ صفة كذا إلا أنه علىٰ

---

(١) فهي صفات زائدة على الذات ، وهي لا هو ولا غيره ، كما عبّر الإمام النسفي في « عقائده » (ص ١٠٢) .
وبهٰذا الحكم ودليله ننفي تعدد القدماء الذي أورده المعتزلة ، فتمهَّد القول للحكم الثاني ؛ وهو قيام هٰذه الصفات بالذات .

(٢) عقد القاضي عبد الجبار فصلين في كتابه « المغني » أثبت بالأول حدوث الإرادة ، وبالثاني كونها لا في محل . « المغني » (٦/٢/١٤٠ ، ١٤٩) .

(٣) قال السعد رحمه الله تعالىٰ : (وله صفات أزلية قائمة بذاته ضرورةَ أنه لا معنىٰ لصفة الشيءِ إلا ما يقوم به ، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ، لكن مرادُهم نفيُ كون الكلام صفةً له ، لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته) . « شرح العقائد النسفية » (ص١٠٢) .

تيك الصفة ، ولا فرقَ بين كونِهِ علىٰ تيك الصفة وبين قيام الصفة بذاته[1] .

وقد بينا أن مفهومَ قولنا : عالمٌ ، وفي ذاته علم . . واحدٌ ؛ فمفهوم قولنا : مريدٌ ، وقامت بذاته إرادة . . واحدٌ ، ومفهوم قولنا : لم تقم بذاته إرادة ، وليس بمريد . . واحدٌ ؛ فتسمية الذاتِ مريداً بإرادةٍ لم تقم به كتسميته متحركاً بحركة لم تقمْ به ، وإذا لم تقم الإرادةُ به . . فسواء كانت موجودةً أو معدومةً .

فقولُ القائل : إنه مريدٌ . . لفظٌ خطأٌ لا معنىٰ له ، وهـٰكذا المتكلِّمُ ، فإنه متكلمٌ باعتبار كونه محلاً للكلام ؛ إذ لا فرقَ بين قولنا : هو متكلم ، وبين قولنا : قام الكلام به ، ولا فرقَ بين قولنا : ليس بمتكلم ، وبين قولنا : لم يقمْ بذاته كلامٌ ، كما في كونه مصوتاً ومتحركاً ، فإن صدقَ على الله تعالىٰ قولنا : لم يقمْ بذاته كلام . . صدقَ قولُنا : ليس بمتكلم ؛ لأنهما عبارتان عن معنىً واحد .

إن كانت الإرادة في غير محل . . فلِمَ لا يكون الكلام كذلك ؟

ثمَّ العجبُ من قولهم : إن الإرادةَ توجدُ لا في محل! فإنْ جازَ وجودُ صفةٍ من الصفات لا في محل . . فليجزْ وجودُ العلمِ والقدرة والسواد والحركة بل الكلامِ لا في محل ، فلِمَ قالوا بخلق الأصوات في محل ؟ فليخلق في غير محل ! وإن لم يعقل الصوتُ إلا في محل ؛ لأنه عرضٌ وصفة . . فكذا الإرادةُ ، ولو عكس هـٰذا وقيل : إنه خلق كلاماً لا في محل ، وخلق إرادةً في محل . . لكان العكسُ كالطرد .

سبب قول المعتزلة: (لا في محل)

ولكنْ لما كان أولُ المخلوقات يحتاجُ إلى الإرادة والمحلُّ مخلوقٌ . . لم يمكنْهم تقديرُ محلٍّ للإرادة موجودٍ قبلَ الإرادة ؛ فإنه لا محلَّ قبل الإرادة إلا ذاتُ الله تعالىٰ ، ولم يجعلوهُ محلاً للحوادث ، ومن جعله محلاً للحوادث

---

(١) والمعنىٰ : إنما استدللنا بحدوث العالم علىٰ وجود محدِثٍ ، ثم أثبتنا قِدَمَ هـٰذا المحدِثِ ليصح تصوُّرُ الحادث ، ثم النظرُ في هـٰذا الحادث دلَّنا علىٰ قدرة الصانع وعلمه وحكمته ، فكون الصانع موصوفاً بالقدرة ونحوها . . ككون القدرة قائمة بالصانع ، وإلا . . لكان استدلالنا ليس على الصانع بل علىٰ صفته ، وهو باطل بأدنىٰ نظر .

أقربُ حالاً منهم ؛ فإن استحالةَ وجودِ إرادة في غير محلٍّ ، واستحالةَ كونِهِ مريداً بإرادة لا تقومُ به ، واستحالةَ حدوثِ إرادة حادثة بلا إرادة . . تدركُ ببديهةِ العقل أو نظره الجليِّ ، فهٰذه ثلاثُ استحالاتٍ جليّةٍ ، وأما استحالةُ كونِهِ محلاً للحوادث . . فلا يدركُ إلا بنظر دقيق كما سنذكرُهُ .

كل صفاته سبحانه قديمة كذاته

ـ الحكم الثالث :

أن الصفاتِ كلَّها قديمةٌ ؛ فإنها لو كانتْ حادثةً . . لكان القديمُ تعالىٰ محلاً للحوادث ، وهو محالٌ ، أو كان يتصفُ بصفةٍ لا تقوم به ، وذلك أظهرُ استحالةً كما سبق ، ولم يذهبْ أحدٌ إلىٰ حدوث الحياة والقدرة ، وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام ، ونحن نستدلُّ على استحالةِ كونه سبحانه محلاً للحوادث من ثلاثة أوجه :

ثلاثة دلائل على قدم الصفات

الحادث جائز وصفاته تعالى واجبة

الأول : أن كلَّ حادث فهو جائزُ الوجود ، والقديمُ الأزلي واجبُ الوجود ، ولو تطرَّقَ الجوازُ إلىٰ صفاته . . لكان ذلك مناقضاً لوجوبِ وجوده ؛ فإنَّ الجوازَ والوجوبَ يتناقضان ، فكلُّ ما هو واجبُ الذات فمن المحالِ أن يكونَ جائزَ الصفات ، وهٰذا واضحٌ بنفسه[1] .

الثاني ـ وهو الأقوىٰ ـ : أنه لو قُدِّرَ حلولُ حادث بذاته . . لكانَ لا يخلو : إما أنْ يرتقيَ الوهمُ إلىٰ حادث يستحيل قبلَهُ حادثٌ ، أو لا يرتقيَ إليه ، بل كلُّ حادثٍ فيجوزُ أن يكونَ قبلَهُ حادثٌ .

---

(١) نصفاتُ القديمِ واجبِ الوجود واجبةٌ لذاتها وليست ممكنةً في نفسها ، قال المحققُ البيجوري في « شرحه على الجوهرة » (ص١٤١) : (واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه ، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد ، وهٰذه نزغة من نزغات العضد ، وسرت له هٰذه النزغة من كلام الفلاسفة ؛ فإنهم يقولون : إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولاً لعلة قديمة ، وهي ذاته تعالىٰ ، وما كان معلولاً لعلة قديمة فهو قديم ، وهٰذا كلام باطل ، وكلام السعد في موضع ـ « شرح العقائد النسفية » (ص١٠٣) ـ يوافق كلام العضد ، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي نلقى الله عليه) ، وانظر « شرح الصاوي على الجوهرة » (ص ١١١) .

فإنْ لم يرتقِ الوهمُ إليه . . لزمَ جوازُ اتصافِهِ بالحوادث أبداً ، ولزم منه حوادثُ لا أولَ لها ، وقد قام الدليل على استحالته[1] ، وهـٰذا القسم ما ذهبَ إليه أحدٌ من العقلاء[2] .

وإن ارتقى الوهمُ إلىٰ حادث يستحيل قبله حدوثُ حادث . . فتلك الاستحالةُ لقبول الحادثات في ذاته لا تخلو : إما أن تكون لذاته ، أو لزائدٍ عليه ، وباطلٌ أن تكون لزائد عليه ؛ فإنَّ كلَّ زائدٍ يُفْرضُ يمكنُ تقديرُ عدمه ، فيلزمُ منه تواصلُ الحوادث أبداً ، وهو محالٌ ، فلم يبقَ إلا أن استحالتَهُ من حيث إنَّ واجبَ الوجود يكونُ علىٰ صفة يستحيلُ معها قبولُ الحوادث لذاته ، فإذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً . . استحالَ أن ينقلبَ المحالُ جائزاً ، ويُنزَّلُ ذلك منزلةَ استحالتِهِ لقبول اللون أزلاً ؛ فإن ذلك يبقىٰ فيما لا يزال ؛ لأنه لذاته لا يقبل الألوان باتفاق العقلاء ، ولم يجزْ أن تتغيَّرَ تلك الاستحالةُ إلى الجواز ؛ فكذلك سائر الحوادث .

تحريجة : فيبطل قولكم بحدوث العالم

فإن قيل : فهـٰذا يبطلُ بحدوث العالم ؛ فإنه كان ممكناً قبلَ حدوثه ولم يكن الوهمُ يرتقي إلىٰ وقتٍ يستحيلُ حدوثُهُ قبلَهُ ، ومع ذلك يستحيلُ حدوثُهُ أزلاً ولم يستحلْ على الجملة حدوثُهُ ؟

قلنا : هـٰذا الإلزامُ فاسدٌ ؛ فإنا إنما نحيلُ إثباتَ ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبةَ الوجود ، ثم تنقلبُ إلىٰ جواز قبول الحوادث ، والعالمُ ليس له ذاتٌ قبلَ الحدوث موصوفةٌ بأنها قابلةٌ للحدوث أو غيرُ قابلة حتىٰ ينقلبَ إلىٰ قبول جواز الحدوث ، فيلزمُ ذلك علىٰ مساق دليلنا .

نعم ؛ يلزمُ ذلك المعتزلةَ ، حيث قالوا : للعالم ذاتٌ في العدم قديمةٌ قابلةٌ للحدوث يطرأُ عليها الحدوثُ بعد أن لم يكن[3] ، فأما علىٰ أصلنا . .

---

(١) انظر (ص ٩٨) .

(٢) فقد قالت الكرامية بذلك ، ولكن لا يلتفت لقولهم ؛ لأنه هالك عند أدنىٰ متأمل .

(٣) ذات العالم عند المعتزلة ثابتة في العدم غير موجودة ، وهـٰذا مبني علىٰ أصلهم في كون المعدوم شيئاً .

القديم لا يكون فعلاً

فغير لازم ، وإنما الذي نقوله في العالم : إنه فعلٌ ، والفعلُ القديم محالٌ ؛ لأن القديمَ لا يكون فعلاً .

الدليل الثالث : وهو أنا نقول : إذا قدَّرْنا قيامَ حادث بذاته . . فهو قبل ذلك : إما أن يتصفَ بضدِّ ذلك الحادثِ ، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث ، وذلك الضدُّ أو ذلك الانفكاكُ : إن كان قديماً . . استحالَ بطلانُهُ وزواله ؛ لأن القديمَ لا يُعدم ، وإن كان حادثاً . . كان قبله حادث لا محالةَ ، وكذا قبل ذلك الحادث ، ويؤدي إلىٰ حوادثَ لا أوَّلَ لها ، وهو محالٌ ، ويتضحُ هـٰذا بأن يُفرضَ في صفة معينة ؛ كالكلام مثلاً :

فإن الكرامية قالوا : إنه في الأزل متكلمٌ علىٰ معنىٰ أنه قادرٌ علىٰ خلْقِ الكلام في ذاته ، ومهما أحدثَ شيئاً في غيرِ ذاته . . أحدثَ في ذاته قولَهُ : ﴿ كُن ﴾ فلا بدَّ أن يكونَ قبلَ إحداثِ هـٰذا القول ساكتاً ، ويكون سكوتُهُ قديماً ، **وإذا قال جَهْمٌ** : إنه يُحدِثُ في ذاته علماً ؛ فلا بدَّ أن يكونَ قبلَهُ غافلاً ، وتكون غفلتُهُ قديمةً[1] . . **فنقول** :

السكوتُ القديمُ والغفلةُ القديمة يستحيلُ بطلانُهما ؛ لما سبقَ من الدليل على استحالة عدم القديم .

تحريجة : لِمَ تجعلون من عدم الكلام وعدم العلـم أشيـاء تبطـل وهي أعدام؟

فإن قيل : السكوت ليس بشيء ، إنما يرجعُ ذلك إلىٰ عدم الكلام ، والغفلةُ ترجعُ إلىٰ عدم العلم والجهل وأضداده ، فإذا وُجِدَ الكلامُ . . لم يبطلْ شيءٌ ؛ إذ لم يكن شيءٌ إلا الذاتُ القديمة ، وهي باقيةٌ ، ولكن انضافَ إليها موجودٌ آخرُ ؛ وهو الكلام والعلم ، فأما أن يقالَ : انعدمَ شيءٌ . . فلا ، ويتنزَّلُ ذلك منزلةَ وجود العالم ؛ فإنَّهُ يبطلُ العدمَ القديم ، ولكن العدمَ ليس بشيء حتىٰ يوصفَ بالقدم ويقدرَ بطلانه ؟

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنَّ قولَ القائل : السكوتُ هو عدمُ الكلام وليس بصفةٍ ،

---

(١) سيفصِّل المؤلف قول جَهْمٍ ـ ومعه هشام بن الحكم ـ ويردُّ قوله بالتحريجة الآتية .

والغفلةُ عدمُ العلم وليست بصفةٍ. . كقوله : البياضُ هو عدمُ السواد وسائرِ الألوان وليس بلون ، والسكونُ هو عدمُ الحركة وليس بعرض ، وذلك محالٌ ، والدليلُ الذي دلَّ على استحالته بعينه يدلُّ على استحالة هـٰذا[1] .

والخصومُ في هـٰذه المسألة معترفون بأن السكون وصفٌ زائدٌ علىٰ عدم الحركة ؛ فإن كلَّ من يدعي : أن السكونَ هو عدم الحركة. . لا يقدرُ علىٰ إثبات حدث العالم ، فظهورُ الحركة بعد السكون إذا دلَّ علىٰ حدث المتحرك. . فكذلك ظهورُ الكلام بعد السكوت يدل علىٰ حدث المتكلم من غير فرق ؛ إذ المسلكُ الذي به عُرِفَ كونُ السكون معنىً هو مضادٌّ للحركة بعينه يعرفُ به كونُ السكوت معنىً يضادُّ الكلامَ ، وكونُ الغفلة معنىً يضادُّ العلمَ ، وهو أنَّا أدركنا تفرقةً بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة ؛ فإن الذاتَ مدركةٌ على الحالتين ، والتفرقةُ مدركةٌ بين الحالتين ، ولا ترجع التفرقة إلا إلىٰ زوال أمر وحدوث أمر ؛ فإن الشيءَ لا يفارق نفسَهُ ، فدلَّ ذلك علىٰ أن كلَّ قابل للشيء فلا يخلو عنه أو عن ضده ، وهـٰذا مطردٌ في الكلام والعلم .

ولا يلزم علىٰ هـٰذا الفرق بين وجود العالَم وعدمه[2] ؛ فإن ذلك لا يوجب ذاتين ، فإنه لم تُدركْ في الحالتين ذاتٌ واحدةٌ يطرأُ عليها الوجود ، بل لا ذاتَ للعالَم قبلَ الحدوث ، وللقديم ذاتٌ قبلَ حدوثِ الكلام ، عُلِمَ علىٰ وجهٍ مخالفٍ للوجه الذي عُلِمَ عليه بعدَ حدوثِ الكلام ، يعبَّرَ عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هـٰذا بالكلام ، فهما وجهان مختلفان أُدركَتْ عليهما ذاتٌ مستمرةُ الوجودِ في الحالتين ، وللذات هيئةٌ وصفةٌ وحالةٌ بكونه ساكتاً كما أنَّ له هيئةً بكونِهِ متكلماً ، وكما له هيئةٌ بكونه ساكناً ومتحركاً وأبيضَ

---

(١) أي : ما دَلَّ على استحالة كون السكون عدمَ الحركة وليس بعرض مع أنه أمر وجودي ؛ هـٰذا الدليل بعينه دلَّ على استحالة قولهم المذكور .

(٢) وهـٰذا ردٌّ علىٰ قولهم : إن كان الأمر كما تزعمون من كون عدم الكلام (السكوت) أمراً وجودياً ، فلماذا لا يكون عدم العالَم (قبل حدوثه) أيضاً أمراً وجودياً ؟

وأسودَ ، وهٰذه الموازنة مطابقةٌ لا مخرجَ منها ألبتةَ .

الوجه الثاني في الانفصال[١] : هو أنه إنْ سُلِّم أيضاً أن السكوتَ ليس بمعنىً ، وإنما يرجعُ ذلك إلىٰ ذات منفكَّةٍ عن الكلام . . فالانفكاكُ عن الكلام حالٌ للمنفكِّ ـ لا محالةَ ـ ينعدمُ بطريان الكلام ؛ فحالُ الانفكاك تسمىٰ عدماً أو وجوداً أو صفةً أو هيئةً . . قد انتفىٰ بالكلام[٢] ، والمنتفي قديمٌ ، وقد ذكرنا أنَّ القديمَ لا ينتفي ، سواءٌ كان ذاتاً أو حالاً أو صفةً ، وليست الاستحالةُ لكونه ذاتاً فقط ، بل لكونه قديماً ، ولا يلزمُ عدمُ العالم ؛ فإنه انتفىٰ مع القدم ؛ لأن عدم العالم ليس بذاتٍ[٣] ، ولا حصلَ منه حالٌ لذات حتىٰ يقدَّرَ تغيُّرُها وتبدُّلُها على الذات ، فالفرقُ بينهما ظاهرٌ[٤] .

تحريجة : لا نسلم بقدم ثلاث من الصفات السبع وهي العلم والإرادة والكلام

فإن قيل : الأعراضُ كثيرةٌ ، والخصمُ لا يدعي كونَ الباري سبحانه محلَّ حدوثِ شيء منها ؛ كالألوان والأكوان والآلام واللذات وغيرها ، وإنما الكلامُ في الصفات السبع التي ذكرتموها ، ولا نزاعَ من جملتها في الحياة والقدرة ، وإنما النزاعُ في ثلاثة ؛ الكلامِ والإرادة والعلم ، وفي معنى العلم السمعُ والبصرُ عند من يثبتُهما ، وهٰذه الصفاتُ الثلاثة لا بدَّ أن تكونَ حادثةً ، ثم يستحيلُ أن تقومَ بغيره ؛ لأنه لا يكونُ متصفاً بها . . فيجبُ أنْ تقومَ بذاته ؛ فيلزمُ منه كونُهُ محلاً للحوادث :

أما العلمُ بالحوادث . . فقد ذهبَ جهْمٌ إلىٰ أنها علوم حادثةٌ[٥] ؛ وذلك

---

(١) أي : في التخلُّصِ من الإيراد والتحريجة التي أوردها علىٰ لسان المنازع .

(٢) أي : هٰذه الحال سواء كانت عدماً أو وجوداً . . . فهي منفية بصفة الكلام .

(٣) فلا يتصور قدمه لذلك ، ويخطىء من يتصور أن العالم طرأ على القديم معتقداً قِدَمَ العدم .

(٤) والفرق بين الوجه الأول والثاني : أنَّا في الوجه الأول : أثبتنا أن السكوت أمر وجودي كالكلام ، وفي الوجه الثاني : سلمنا تنزلاً عند كلام الخصم أنه ليس وجودياً ، ولكنَّا أثبتنا أنه حال وليس سلباً محضاً ، وكل من القديم الوجودي والحال يستحيل عدمه لقدمه . الأستاذ فودة .

(٥) قال إمام الحرمين : (ذهب جهم إلىٰ إثبات علوم حادثة للرب تعالىٰ عن قول المبطلين ، وزعم أن المعلومات إذا تجددت . . أحدث الباري سبحانه وتعالىٰ علوماً متجددة بها يعلم =

لأن الله تعالىٰ الآن عالمٌ بأن العالَمَ كان قد وُجدَ قبلَ هٰذا ، فهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجدَ . . كان هٰذا جهلاً لا علماً ، وإذا لم يكن عالماً وهو الآن عالمٌ . . فقد ظهرَ حدوثُ العلم بأن العالم كان قد أوجد قبل هٰذا ، وكذا القول في كل حادث .

وأما الإرادة . . فلا بدَّ من حدوثها ؛ فإنها لو كانت قديمةً . . لكان المرادُ معها ؛ فإن القدرةَ والإرادةَ مهما تمَّتا وارتفعت العوائقُ . . وجبَ حصولُ المراد ، فكيف يتأخَّرُ المرادُ عن الإرادة والقدرة من غير عائق ؟ فلهٰذا قالت المعتزلةُ بحدوث إرادة في غير محل[1] ، وقالت الكرّاميَّةُ بحدوثها في ذاته ، وربما عبَّروا عنه بأنه يخلق إيجاداً في ذاته عند وجودِ كلِّ موجود ، وهٰذا راجع إلى الإرادة .

وأما الكلامُ . . فكيف يكونُ قديماً وفيه إخبار عما مضى ؟ فكيف قال في الأزل : ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ ﴾ ولم يكن قد خلق نوحاً بعدُ ؟ وكيف قال في الأزل لموسىٰ : ﴿ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ ﴾ ولم يخلق بعدُ موسى ؟ وكيف أمرَ ونهىٰ من غير مأمور ولا منهِيٍّ ؟ فإذا كان ذلك محالاً ثم عُلِمَ بالضرورة أنَّه آمرٌ ناهٍ واستحالَ ذلك في القدم . . عُلِمَ قطعاً أنه صارَ آمراً ناهياً بعدَ أن لم يكنْ ، فلا معنىٰ لكونه محلاً للحوادث إلا هٰذا ؟

والجواب : أنّا نقول : مهما حلَلْنا الشبهةَ في هٰذه الصفات الثلاث . . انتهضَ منه دليلٌ مستقل علىٰ إبطال كونه محلاً للحوادث ؛ إذ لم يذهبْ إليه ذاهبٌ إلا بسبب هٰذه الشبهة ، فإذا انكشفت . . كان القول بها باطلاً كالقول بأنه محلٌّ للألوان وغيرها ، مما لا يدلُّ دليلٌ على الاتصاف بها ، فنقول :

دفع شبهة حدوث العلم القديم

الباري تعالىٰ في الأزل عَلِمَ بوجود العالم في وقت وجوده ، وهٰذا العلمُ

= المعلومات الحادثة) ثم ردّ عليه . « الإرشاد » (ص ٩٦) ، وانظر « أصول الدين » للبغدادي (ص ٩٥) .

(١) وهو قول بعض معتزلة أهل البصرة كما قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٦٤) ، وقد صرّح به القاضي عبد الجبار في « المغني » (٦/٢/١٤٩) .

صفةٌ واحدة ؛ مقتضاها في الأزل : العلمُ بأن العالمَ يكون من بعدُ ، وعند الوجود : العلمُ بأنه كائنٌ ، وبعده : العلمُ بأنه كان ، وهـٰذه الأحوالُ تتعاقبُ على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالىٰ بتيك الصفة ، وهي لم تتغير ، وإنما المتغيِّرُ أحوالُ العالم .

وإيضاحه بمثال : وهو أنا إذا فرضنا للواحد منّا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وحصلَ له هـٰذا العلمُ قبلَ الطلوع ولم ينعدمْ ، بل بقي ولم يخلق له علمٌ آخرُ عند الطلوع . . فما حال هـٰذا الشخص عند الطلوع ؛ أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحالٌ أن يكون غيرَ عالم ؛ لأنه قدَّرَ بقاءُ العلم بالقدوم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع ؛ فيلزمه بالضرورة أن يكونَ عالماً بالقدوم ، فلو دام عند انقضاء الطلوع . . فلا بدَّ أن يكونَ عالماً بأنه كان قد قَدِمَ ، والعلمُ الواحد أفادَ الإحاطةَ بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان ؛ فهكذا ينبغي أن يُفهمَ علمُ الله القديمُ الموجبُ للإحاطة بالحوادث ، وعلىٰ هـٰذا ينبغي أن يقاسَ السمعُ والبصرُ ، فإنَّ كلَّ واحد منهما صفةٌ يتضحُ بها المرئيُّ والمسموعُ عند الوجود من غير حدوث تيك الصفةِ ولا حدوث أمرٍ فيها ، وإنما الحادثُ المسموعُ والمرئيُّ .

والدليلُ القاطع علىٰ هـٰذا : أن الاختلافَ بين أحوال شيءٍ واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن . . لا يزيدُ على الاختلاف بين الذوات المختلفة ، ومعلومٌ أن العلمَ لا يتعدَّدُ بتعدد الذوات ، فكيف يتعدَّدُ بتعدد أحوالِ ذاتٍ واحدة ؟ وإذا جاز علمٌ واحدٌ يفيدُ الإحاطةَ بذوات مختلفة متباينة . . فمن أين يستحيلُ أن يكونَ علمٌ واحد يفيدُ إحاطةً بأحوال ذاتٍ واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل ؟ ولا شكَّ في أن جهْماً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالىٰ ، ثم لا يثبتُ علوماً لا نهايةَ لها ؛ فيلزمُهُ أن يعترفَ بعلم واحد يتعلَّقُ بمعلومات مختلفةٍ ، فكيف يستبعدُ ذلك في أحوال معلوم واحد[1] ؟

---

(١) انظر « الإرشاد » (ص٩٦ـ٩٧) .

قولكم بحدوث العلم يوجب العلمَ بالعلم الحادث؛ فيلزم التسلسل أو الدور

يحققه[1] : أنه لو حدثَ له علمٌ بكل حادث.. لكان ذلك العلم لا يخلو : إما أن يكون معلوماً ، أو غير معلوم .

فإنْ لم يكن معلوماً.. فهو محالٌ ؛ لأنه حادث ، وإنْ جازَ حادثٌ لا يعلمُهُ مع أنه في ذاته وأولىٰ بأن يكون متضحاً له.. فبأنْ يجوزَ ألا يعلمَ الحوادثَ المباينة لذاته أولىٰ .

وإن كان معلوماً : فإما أن يفتقرَ إلىٰ علمٍ آخرَ ، وكذا العلمُ الآخر يفتقر إلىٰ علومٍ أُخرَ لا نهايةَ لها ، وذلك محالٌ ، وإما أن يعلمَ الحادثَ والعلمَ بالحادث بنفس ذلك العلم ، فتكون ذاتُ العلم واحدةً ولها معلومان : أحدهما : ذاته ، والآخر : ذات الحادث ؛ فيلزم منه ـ لا محالةَ ـ تجويزُ علمٍ واحد يتعلَّقُ بمعلومين مختلفين ، فكيف لا يجوز علمٌ واحدٌ متعلق بأحوال معلومٍ واحدٍ مع اتحادِ العلم وتنزُّهِهِ عن التغيُّرِ ؟! وهـٰذا ما لا مخرجَ منه .

دفع شبهة حدوث الإرادة القديمة

وأما الإرادةُ.. فقدْ ذكرنا أن حدوثَها بغير إرادة أخرىٰ محالٌ ، وحدوثُها بإرادة يتسلسل إلىٰ غير نهاية ، وأن تعلُّقَ الإرادة القديمة بالأحداث غيرُ محال ، ويستحيلُ أن تتعلَّقَ الإرادةُ بالقديم ، فلم يكن العالَم قديماً ؛ لأن الإرادةَ تعلَّقتْ بإحداثه لا بوجوده في القدم ، وقد سبق إيضاح ذلك[2] .

وكذلك الكرّاميُّ إنْ قال : يُحدثُ في ذاته إيجاداً في حال حدوث العالَمِ ، فبذلك يحصلُ حدوثُ العالم في ذلك الوقت.. فيقال له : وما الذي خصَّصَ الإيجادَ الحادثَ في ذاته بذلك الوقت ؟ فيحتاجُ إلىٰ مخصص آخر ، فيلزمُهُم في الإيجاد ما لزمَ المعتزلةَ في الإرادة الحادثة[3] .

ومن قال منهم : إن ذلك الإيجادَ هو قوله : ﴿ كُن ﴾ وهو صوت ، فهو محالٌ من ثلاثة أوجه :

---

(١) أي : يحقق ويثبت دعوانا والرد علىٰ جهم وأتباعه .
(٢) انظر (ص ١٧٢) .
(٣) انظر (ص ١٧٣) .

أحدها : استحالةُ قيام الصوت بذاته .

والآخر : أن قوله : ﴿ كُن ﴾ حادثٌ أيضاً ، فإنْ حدثَ من غير أن يقول لـ﴿ كُن ﴾ : ﴿ كُن ﴾ . . فليحدث العالمُ من غير أن يقول له : ﴿ كُن ﴾ ، فإن افتقرَ قوله : ﴿ كُن ﴾ إلىٰ قول آخرَ . . افتقرَ القولُ الآخرُ إلىٰ ثالث ، والثالثُ إلى الرابع ، ويتسلسلُ إلىٰ غير نهاية .

ثم لا ينبغي أن يناظرَ من انتهىٰ عقلُهُ إلىٰ أن يقولَ : يحدثُ في ذاته بعدد كلِّ حادث في كلِّ وقتِ قولِهِ : ﴿ كُن ﴾ ، فتجتمعُ آلافُ آلافِ أصواتٍ في كل لحظة ، ومعلوم أن النونَ والكاف لا يمكنُ النطق بهما في وقت واحد ، بل ينبغي أن تكونَ النون بعد الكاف ؛ لأن الجمعَ بين الحرفين محالٌ ، وإن جمع ولم يرتب . . لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً ، وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين . . فكذلك بين حرفَين متماثلين ، ولا يعقلُ في آن واحدٍ ألفُ ألفِ كافٍ كما لا يعقلُ الكاف والنون ، فهٰؤلاء حقُّهُم أن يسترزقوا اللهَ تعالىٰ عقلاً ، فهو أهمُّ لهم من الاشتغال بالنظر ![1]

والثالث : أن قوله : ﴿ كُن ﴾ خطابٌ مع العالم في حالة العدم ، أو في حالة الوجود ؟ فإن كان في حالة العدم . . فالمعدوم لا يفهم الخطاب ، فكيف يمتثلُ بأن يتكوَّنَ بقوله : ﴿ كُن ﴾ ؟ وإن كان في حالة الوجود . . فالكائن كيف يقال له : ﴿ كُن ﴾ ؟!

فانظرْ ماذا يفعلُ الله تعالىٰ بمن ضلَّ عن سبيله ، فقد انتهىٰ ركاكةُ عقولهم إلىٰ أن لم يفهموا المعنيَّ بقوله تعالىٰ : ﴿ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ وأنه كنايةٌ عن نفاذِ القدرة وكمالها ، حتى انجرَّ بهم إلىٰ هٰذه المخازي ، نعوذُ بالله من الخزيِ والفضيحة يومَ الفزع الأكبر ، يومَ تُكشفُ الضمائرُ ، وتبلى السرائرُ ، فيكشف إذ ذاك سترُ الله تعالىٰ عن خبائث الجهال ، ويقال للجاهل

---

(١) فالحريُّ بهٰؤلاء أن يسألوه سبحانه عقلاً يجنبهم ردىٰ ردِّ البدهيات ، قال سبحانه : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ .

الذي اعتقدَ في الله تعالىٰ وفي صفاته غيرَ الرأي السديد : ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ .

دفع شبهة حدوث الكلام القديم

وأما الكلامُ . . فهو قديمٌ ، وما استبعدوه من قوله تعالىٰ : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ ، وقولِهِ سبحانه : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ . . استبعادٌ مستندُهُ تقديرُهُم الكلامَ صوتاً ، وهو محالٌ فيه ، وليس بمحال إذا فُهِمَ كلامُ النفس ؛ فإنا نقول : قام بذات الله تعالىٰ خبرٌ عن إرسال نوحٍ ؛ العبارة عنه قبل إرساله : (إنا نرسلُهُ) ، وبعد إرساله : (إنا أرسلنا) ، فاللفظُ يختلفُ باختلاف الأحوال ، والمعنى القائمُ بذاته تعالىٰ لا يختلف ؛ فإن حقيقتَهُ أنه خبرٌ متعلِّقٌ بمخبَرٍ ، ذلك الخبرُ هو إرسالُ نوح في الوقت المعلوم ، وذلك لا يختلفُ باختلاف الأحوال كما سبق في العلم ، وكذلك قوله تعالىٰ : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ لفظٌ يدلُّ علىٰ أمر ، والأمرُ اقتضاءٌ وطلبٌ يقوم بذات الآمر ، وليس من شرط قيامه به أن يكونَ المأمورُ موجوداً ، ولكن يجوزُ أن يقومَ بذاته قبلَ وجودِ المأمور ، فإذا وُجِدَ المأمورُ . . كان مأموراً بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدُّدِ اقتضاءٍ آخرَ

وكم من شخصٍ ليس له ولد ويقومُ بذاته اقتضاءُ طلب العلم منه علىٰ تقدير وجوده ؛ إذ يقدِّرُ في نفسه أن يقولَ لولده : اطلب العلمَ ، وهٰذا الاقتضاءُ يتنجَّزُ في نفسه علىٰ تقدير الوجود ، فلو وُجِدَ الولدُ ، وخلق له عقلٌ ، وخلق له علمٌ بما في نفس الأب من غيرِ تقديرِ صياغة لفظٍ مسموع ، وقدِّرَ بقاءُ ذلك الاقتضاء إلىٰ وجوده . . لعلمَ الابنُ أنه مأمورٌ من جهة الأب بطلب العلم من غير استئنافِ اقتضاءٍ متجدِّدٍ في النفس ، بل يبقىٰ ذلك الاقتضاء .

نعم ؛ العادةُ جاريةٌ بأن الابنَ لا يحدثُ له علم إلا بلفظ يدلُّ على الاقتضاء الباطن ، فيكون قولُهُ بلسانه : (اطلب العلمَ) دلالةً على الاقتضاء الذي في ذاته ، سواء حدث في الوقت أو كان قائماً بذاته قبلَ وجودِ ولده ؛

فهكذا ينبغي أن يفهمَ قيامُ الأمرِ بذات الله تعالىٰ ، فتكون الألفاظُ الدالَّةُ عليه حادثةً والمدلولُ قديماً ، ووجودُ ذلك المدلولِ لا يستدعي وجودَ المأمور ، بل يتصوَّرُ وجودُهُ مهما كانَ المأمورُ مقدَّرَ الوجودِ ، فإنْ كان مستحيلَ الوجود . . فربما لا يتصوَّرُ وجودُ الاقتضاء ممَّنْ يعلمُ استحالةَ وجوده ؛ فلذلك لا نقول : إن اللهَ تعالىٰ يقومُ بذاته اقتضاءُ فعلٍ ممَّن يستحيلُ وجودُهُ ، بل ممَّنْ عَلِمَ وجودَهُ ، وذلك غيرُ محالٍ .

تحريجة: كيف يأمر - والأمر من كلامه - ولا مأمورَ بعدُ؟

فإن قيل : أفتقولون : إن اللهَ تعالىٰ في الأزل آمرٌ ناهٍ ؛ فإنْ قلتمْ : إنَّه آمرٌ . . فكيف يكونُ آمرٌ لا مأمورَ له ؟ وإن قلتم : لا . . فقدْ صارَ آمراً بعد أن لم يكنْ ؟

قلنا : اختلفَ الأصحابُ في جواب هٰذا ؛ والمختار أن نقول : هٰذا نظرٌ يتعلَّقُ أحدُ طرفيه بالمعنىٰ ، والآخرُ بإطلاق الاسم من حيث اللغة ؛ فأما حظُّ المعنىٰ . . فقد انكشفَ ، وهو أن الاقتضاءَ القديم[1] معقولٌ وإن كان سابقاً علىٰ وجود المأمور ؛ كما في حق الولد .

يبقىٰ أن يقال : اسمُ الأمر ينطلقُ عليه بعدَ فهم المأمور ووجوده أم ينطلقُ عليه قبلَهُ ؟ وهٰذا أمرٌ لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغلَ بأمثاله ، ولكن الحقَّ أنه يجوزُ إطلاقُهُ عليه كما جوَّزوا تسميةَ الله تعالىٰ قادراً قبلَ وجود المقدور ، ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود ، بل قالوا : القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً . . فكذلك الآمرُ يستدعي مأموراً معلوماً لا موجوداً ، والمعدومُ معلومُ الوجودِ قبل الوجود ، بل يستدعي الأمرُ مأموراً به كما يستدعي مأموراً ، ويستدعي أيضاً أمْراً[2] ، والمأمور به يكون

---

(١) في (و) : (للقديم) بدل (القديم) .

(٢) في (النسخ) : (آمراً) ولعلها كما أثبتت لسبق الحديث عن الآمر والمأمور ، ثم إثبات الأمر والمأمور به ؛ ومثاله : قوله تعالىٰ : ﴿ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ الآمر : هو الله عز وجل ، والمأمور : عامة الخلق أو المؤمنون خاصة ، والمأمور به : التقوىٰ ، والأمر : صيغة ﴿ ٱتَّقُوا۟ ﴾ ، والله أعلم .

معدوماً ، ولا يقال : إنه كيف يكون آمراً من غير مأمور به ، بل يقال : له مأمورٌ به هو معلومٌ وليس يشترطُ كونُهُ موجوداً ، بل يشترطُ كونُهُ معدوماً ، بل من أمرَ ولدَهُ علىٰ سبيل الوصية بأمر ثم توفي ، فأتى الولد بما أوصي به . . يقال : امتثلَ أمرَ والده ، والآمرُ معدوم ، والأمرُ في نفسه معدوم ، ونحن مع هٰذا نطلقُ اسمَ امتثالِ الأمر ، فإذا لم يستدعِ كونُ المأمور ممتثلاً للأمر لا وجودَ الآمر ولا وجود الأمر[1] ، ولم يستدعِ كونُ الأمر أمراً وجودَ المأمور به . . فمن أين يستدعي وجودَ المأمور ؟

فقد انكشفَ من هٰذا حظُّ اللفظ والمعنىٰ جميعاً ، ولا نظرَ إلا فيهما ، فهٰذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث إجمالاً وتفصيلاً .

ـ **الحكم الرابع :**

الأسامي المشتقة من الصفات السبع صادقة عليه سبحانه أزلاً

أن الأساميَ المشتقة لله تعالىٰ من هٰذه الصفات السبع صادقةٌ عليه أزلاً وأبداً ؛ فهو في القدم كان حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلِّماً ، وأما ما يُشتقُّ له من الأفعال ؛ كالرازق والخالق والمعزِّ والمذلِّ . . فقد اختلفَ في أنه يصدق في الأزل أم لا ، وهٰذا إذا كشف الغطاء عنه . . تبيَّنَ استحالةُ الخلاف فيه .

أساميه سبحانه أربعة أقسام

والقول الجامع : أن الأسامي التي يسمَّىٰ بها الله سبحانه وتعالىٰ أربعة أقسام :

الأوّل : ألاَّ يدلَّ إلا علىٰ ذاته ؛ كالموجود ، وهٰذا صادقٌ أزلاً وأبداً .

الثاني : ما يدلُّ على الذات مع زيادة سلْبٍ ؛ كالقديم ، فإنه يدلُّ علىٰ وجودٍ غيرِ مسبوق بعدمٍ أزلاً ، وكالباقي ؛ فإنه يدلُّ على الوجود وسلب العدم عنه أبداً ، وكالواحد ؛ فإنه يدلُّ على الوجود وسلْبِ الشريك ، وكالغني ؛ فإنه يدلُّ على الوجود وسلْبِ الحاجة ، فهٰذا أيضاً يصدق أزلاً وأبداً ؛ لأنَّ ما يسلبُ عنه يسلبُ لذاته ، فيلازم الذات على الدوام .

---

(١) مفعول (لم يستدعِ) هو (لا وجودَ الآمر) ومعطوفها .

الثالث : ما يدلُّ على الوجود وصفةٍ زائدة من صفات المعنىٰ ؛ كالحيِّ والقادر والمتكلِّم والعالم والمريد والسميع والبصير ، وما يرجعُ إلىٰ هـٰذه الصفاتِ السبع ؛ كالآمر والناهي والخبير ونظائره ، فذلك أيضاً يصدق عليه أزلاً وأبداً عند من يعتقد قِدَمَ جميعِ الصفات .

الرابع : ما يدلُّ على الوجود مع إضافة إلىٰ فعل من أفعاله ؛ كالجواد والرازق والخالق والمُعِزِّ والمذلِّ وأمثاله ، وهـٰذا مختلَفٌ فيه ؛ فقال قوم : هو صادقٌ أزلاً ؛ إذ لو لم يصدقْ . . لكان اتصافُهُ به موجباً للتغير ، وقال قوم : لا يصدق ؛ إذ لا خلْقَ في الأزل ، فكيف يكونُ خالقاً ؟

والكاشفُ للغطاء عن هـٰذا : أن السيفَ في الغمد يسمىٰ صارماً وعند حصول القطع به ، وفي تيك الحالةِ على الاقتران يسمىٰ صارماً ، وهما بمعنيين مختلفين ؛ فهو في الغمد صارمٌ بالقوة ، وعند حصول القطع صارمٌ بالفعل ، وكذلك الماء في الكوز يسمىٰ مُرْوِياً ، وعند الشرب يسمىٰ مروياً ، وهما إطلاقان مختلفان ؛ فمعنىٰ تسمية السيف في الغمد صارماً : أن الصفةَ التي يحصلُ بها القطعُ موجودةٌ في السيف ، فليس امتناعُ القطع في الحال لقصورٍ في ذات السيف وحدَّتِهِ واستعداده ، بل لأمرٍ آخرَ وراءَ ذاته ؛ فبالمعنى الذي يُسمَّى السيفُ به في الغمد صارماً . . يصدقُ اسمُ الخالق على الله عز وجل في الأزل ؛ فإن الخلْقَ إذا جرىٰ بالفعل . . لم يكنْ لتجدُّدِ أمرٍ في الذات لم يكن ، بل كلُّ ما يشترطُ لتحقيقِ الفعل موجودٌ في الأزل ، وبالمعنى الذي يطلقُ حالةَ مباشرةِ القطع للسيف اسم الصارم . . لا يصدقُ في الأزل ، فهـٰذا حظُّ المعنىٰ ، فقد ظهرَ أنَّ مَنْ قال : إنه لا يصدقُ في الأزل هـٰذا الاسمُ . . فهو محقٌّ وأرادَ به المعنى الثاني ، ومن قال : يصدقُ . . فهو محقٌّ وأرادَ به المعنى الأول ، وإذا كُشِفَ الغطاءُ عن هـٰذا الوجه . . ارتفعَ الخلافُ[1] .

---

(١) ولإمام المتكلمين الفخر الرازي كلام نفيس في هـٰذا البحث عقده في كلامه عن البسملة في « التفسير الكبير » .

فهٰذا تمامُ ما أردنا ذكرَهُ في قطب الصفات ، وقد اشتملَ علىٰ سبع دعاوىٰ ، وتفرَّعَ عن صفة القدرة ثلاثةُ فروع ، وعن صفة الكلام خمسةُ استبعاداتٍ ، واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعةُ أحكام ، فكان المجموعُ قريباً من عشرين دعوىٰ هي أصولُ الدعاوىٰ ، وإن كانت تنبني كلُّ دعوىٰ علىٰ دعاوىٰ بها يتوصَّلُ إلىٰ إثباتها .

فلنشتغل بالقطب الثالث في أفعال الله عز وجل .

* * *



[القطب الثالث]

[في أفعال الله تعالى]

القطب الثالث
في أفعال الله تعالى

لا يجب على الله تعالى شيء

وجملةُ أفعال الله تعالىٰ جائزةٌ لا يُوصفُ شيءٌ منها بالوجوب ، وندَّعي في هٰذا القطب سبعةَ أمورٍ :

ندَّعي : أنَّه يجوز لله تبارك وتعالىٰ ألاّ يكلِّفَ عبادَهُ ، وأنه يجوزُ أنْ يكلفَهم ما لا يُطاق ، وأنه يجوزُ منه إيلامُ العباد بغير عوضٍ وجناية ، وأنه لا يجبُ عليه رعايةُ الأصلح لهم ، وأنه لا يجبُ عليه ثوابُ الطاعة وعقابُ المعصية ، وأن العبدَ لا يجبُ عليه شيءٌ بالعقل بل بالشرع ، وأنه لا يجبُ على الله تعالىٰ بعثةُ الرسل ، وأنه لو بعثَ.. لم يكن قبيحاً ولا محالاً ، بل أمكنَ إظهارُ صدقِهم بالمعجزة .

وجملة هٰذه الدعاوىٰ تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ، ولقد خاضَ الخائضون فيه وطوَّلوا القولَ في أن العقلَ : هل يحسِّنُ ويقبِّحُ ، وهل يوجب ؟

وإنما كثرَ الخبطُ لأنهم لم يحصِّلُوا معنىٰ هٰذه الألفاظِ واختلافِ الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطبُ خصمان في أن الفعلَ واجبٌ أم لا وهما بعدُ لم يفهما معنى الواجبِ فهماً محصّلاً متَّفقاً عليه بينهما ؟!

بيان مصطلحات دائرة في هذا القطب

فلنقدم البحثَ عن الاصطلاحات ، ولا بدَّ من الوقوف علىٰ معنىٰ ستة ألفاظٍ ؛ وهي الواجبُ والحسنُ والقبيحُ والعَبَثُ والسَّفَهُ والحكمةُ ؛ فإنَّ هٰذه الألفاظَ مشتركةٌ ، ومثارَ الأغاليط إجمالُها ، والوجهُ في مثل هٰذه المباحث أنْ نطرحَ الألفاظَ ونحصِّلَ المعانيَ في العقل بعبارات أخرىٰ ، ثمَّ نلتفتُ إلى

الألفاظ المبحوث عنها وننظرُ إلىٰ تفاوت الاصطلاحات فيها[1] ، فنقول :

تعريف الواجب

أما الواجبُ : فإنه يطلقُ علىٰ فعل لا محالةَ ؛ فإنّ ما يطلقُ على القديم وأنه واجبٌ وعلى الشمس إذا غربت وأنها واجبة . . ليس من غرضنا ، وليس يخفىٰ أن الفعلَ الذي لا يترجَّح فعلُهُ علىٰ تركه[2] ، فلا يكون صدورُهُ من صاحبه بأولىٰ من تركه . . لا يسمَّىٰ واجباً ، وإن ترجَّحَ وكان أولىٰ . . لم يُسَمَّ أيضاً واجباً بكل ترجيح بل لا بدَّ من خصوص ترجيح .

ومعلومٌ أن الفعلَ قد يكونُ بحيث يعلم أنه يستعقبُ تركُهُ ضرراً أو يتوهَّمُ ، وذلك الضررُ إما عاجلٌ في الدنيا وإما آجلٌ في العاقبة ، وهو إما قريبٌ محتملٌ وإما عظيمٌ لا يطاقُ مثلُهُ ، فانقسام الفعلِ ووجوهُ ترجُّحِهِ بهٰذه الأقسام ثابتٌ في العقل من غير لفظٍ .

فلنرجع إلى اللفظ فنقول :

معلومٌ أن ما فيه ضرر قريبٌ محتملٌ لا يسمَّىٰ واجباً ؛ إذ العطشانُ إذا لم يبادرْ إلىٰ شرب الماء تضرَّرَ ضَرراً قريباً ولا يقال : إن الشربَ عليه واجبٌ ، ومعلومٌ أن ما لا ضررَ فيه أصلاً ولكنْ في فعله فائدةٌ لا يسمَّىٰ واجباً ؛ فإن التجارةَ واكتسابَ المال والنوافلَ فيها فوائدُ ولا تسمىٰ واجباً ، بل المخصوصُ باسم الواجب : ما في تركه ضررٌ ظاهرٌ ؛ فإنْ كان ذلك في العاقبة ـ أعني : الآخرة ـ وعرف بالشرع . . فنحن نسمِّيهِ واجباً ، وإن كان ذلك في الدنيا وعرفَ ذلك بالعقل . . فقد يسمَّىٰ ذلك أيضاً واجباً ؛ فإنَّ من لا يعتقدُ الشرعَ قد يقولُ : واجبٌ على الجائع الذي يموتُ من الجوع أنْ يأكلَ

---

(١) ويرى المتتبع في ثنايا « الاقتصاد » سمة تحرير المعنىٰ وبيان المراد من اللفظ في كثير من أبحاثه ، وهو ضابط من أهم ضوابط المناظرة ، وهنا تأصيل له وتبيين لعلته وضرورته التي هي وقاية من الخوض في جدل تكون نهايته خلافاً لفظياً ليس غير ، وهٰذا العلم أجدرُ من غيره بهٰذا الضابط ؛ فالعبرة بالمعاني لا بالمباني .

(٢) لعدم وجود المرجح ، والتعبير بالرجحان أولىٰ لإفادته هٰذا المعنىٰ ؛ حتىٰ آل مصطلحاً عند أهل الكلام . الأستاذ فودة .

إذا وجدَ الخبز ؛ يعني بوجوب الأكل : ترجُّحَ فعلِهِ علىٰ تركه بما يتعلَّقُ من الضرر بتركه ، ولسنا نحرِّمُ هـٰذا الاصطلاح بالشرع ؛ فإنَّ الاصطلاحاتِ مباحةٌ لا حجْرَ فيها للشرع ولا للعقل ، وإنما تَمنعُ منه اللغةُ إذا لم يكنْ علىٰ وَفْقِ الموضوع المعروف .

فقد تحصَّلنا علىٰ معنيين للواجب ، ورجعَ كلاهما إلى التعرُّضِ للضرر ، ولكنَّ أحدَهما أعمُّ ؛ إذ لا يختصُّ بالآخرة ، والآخرَ أخصُّ ؛ وهو اصطلاحيٌّ ، وقد يطلقُ الواجب بمعنىً ثالث ؛ **وهو الذي يؤدِّي عدمُ وقوعِهِ إلىٰ أمر محال** ؛ كما يقال : ما عُلِمَ وقوعُهُ فوقوعُهُ واجبٌ ؛ ومعناه : أنه إن لم يقعْ . . يؤدي إلىٰ أن ينقلبَ العلْمُ جهلاً ، وذلك محال ؛ فيكون معنىٰ وجوبه : أنَّ ضدَّهُ محالٌ ، فليُسمَّ هـٰذا المعنى الثالث بالواجب .

تعريف الحسن

وأما الحسن : فحظُّ المعنىٰ منه أن الفعلَ في حقِّ الفاعل ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام :

أحدُها : أن يوافقه ؛ أي : يلائم غرضَهُ .

والثاني : أن ينافي غرضه .

والثالث : ألاّ يكونَ له في فعله ولا في تركه غرضٌ .

وهـٰذا الانقسامُ ثابتٌ في العقل ؛ فالذي يوافقُ الفاعلَ يسمَّىٰ حسناً في حقِّهِ ولا معنىٰ لحسنه إلا موافقته لغرضه ، والذي ينافي غرضَهُ يسمَّىٰ قبيحاً ولا معنىٰ لقبحه إلا منافاتُهُ لغرضه ، والذي لا ينافي ولا يوافقُ يسمىٰ عبثاً ؛ أي : لا فائدةَ فيه أصلاً ، وفاعلُ العبث يسمَّىٰ عابثاً ، وربما سُمِّيَ سفيهاً ، وفاعل القبيح ـ أعني : الفعلَ الذي يتضرَّرُ به ـ يسمَّىٰ سفيهاً ، واسمُ السفيه أصدقُ منه على العابث ، وهـٰذا كلُّهُ إذا لم يلتفت إلىٰ غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل .

فإن ارتبطَ بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه . . سُمِّيَ حسناً في حقِّ من وافقه ، وإن كان منافياً . . سُمِّيَ قبيحاً ، وإن كان موافقاً لشخص دون

شخص . . سُمِّيَ في حقِّ أحدهما حسناً وفي حقِّ الآخرِ قبيحاً ؛ إذ اسمُ الحسن والقبيح بإزاء الموافقة والمخالفة ، وهما أمران إضافيان يختلفان بالأشخاص ، ويختلف في حقِّ شخصٍ واحد بالأحوال ، ويختلفُ في حال واحد بالأغراض ؛ فربَّ فعلٍ يوافقُ الشخصَ من وجه ويخالفُهُ من وجهٍ ، فيكون حسناً من وجه ، قبيحاً من وجه .

فمن لا ديانةَ له يستحسنُ الزنا بزوجة الغير ، ويعدُّ الظَّفَر بها نعمةً ، ويستقبحُ فعلَ الذي يكشف عورتَهُ ويسمِّيه غمّازاً قبيحَ الفعل[1] ، والمتديِّنُ يسميه محتسباً حسنَ الفعل[2] ، وكلٌّ بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبيح .

بل يُقتل ملكٌ من الملوك فيستحسنُ فعلَ القاتل جميعُ أعدائه ، ويستقبحُهُ جميعُ أوليائه ، بل هٰذا التفاوتُ في الحُسْنِ المحسوس جارٍ[3] ؛ ففي الطباع ما خُلِقَ مائلاً من الألوان الحسان إلى السمرةِ ، فصاحبُهُ يستحسِنُ الأسمَرَ ويعشقُهُ ، والذي خُلِقَ مائلاً إلى البياض المشربِ بالحمرة يستقبحُهُ ويستكرهُهُ ويسفِّه عقْلَ المستحسِنِ له المستهتِرِ به[4] .

فبهٰذا يتبين على القطع : أن الحسنَ والقبيحَ عبارتان عند الخلق كلِّهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة . فلا جرمَ جازَ أن يكون الشيء حسناً في حقِّ زيد قبيحاً في حقِّ عمرو ، ولا يجوزُ أن يكونَ الشيءُ أسودَ في حقِّ زيد أبيضَ في حقِّ عمرو لمّا لم تكن الألوانُ من الأوصاف الإضافية .

فإذا فهمت المعنىٰ . . فاعلم : أن الاصطلاحَ في لفظ الحسن أيضاً ثلاثةٌ :

---

(١) أي : يستقبحُ مَن لا ديانةَ له فعلَ الذي يفضحُهُ في مقام الشهادة بأنه وقع في جريمة الزنا ، ويقول عنه : إنه كاشف للعورات غمّاز ، بخلاف المتدين الذي يُحسِّن فعلَ الشاهد مثلاً .

(٢) المحتسب هنا : الذي يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر حسبةً .

(٣) مع أن المحسوسات أقرب إلى الاتفاق منها إلى التفاوت والاختلاف .

(٤) المستهتر به : شديد الولوع والتعلق به .

فقائلٌ يطلقُهُ علىٰ كلِّ ما يوافقُ الغرضَ عاجلاً كان أو آجلاً .

وقائلٌ يخصِّصُهُ بما يوافق الغرضَ في الآخرة وهو الذي حسَّنَهُ الشرعُ ؛ أي : حثَّ عليه ووعد بالثواب عليه ، وهو اصطلاحُ أصحابنا .

والقبيحُ عند كلِّ فريقٍ ما يقابلُ الحسنَ ؛ فالأوَّلُ أعمُّ وهـٰذا أخصُّ ، وبهـٰذا الاصطلاحِ قد يسمي بعضُ من لا يتحاشىٰ فعلَ الله تعالىٰ قبيحاً إذا كان لا يوافقُ غرضَهُ ؛ ولذلك تراهم يسبُّون الفَلَكَ والدهرَ ويقولون : خَرِفَ الفلكُ ، وما أقبحَ أفعالَهُ ، ويعلمون أن الفاعلَ خالقُ الفلك ؛ ولذلك قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبُّوا الدهرَ ؛ فإنَّ اللهَ هو الدهرُ »[1] .

وفيه اصطلاحٌ ثالثٌ : إذ قدْ يقال : فعلُ الله تعالىٰ حسن كيف كان مع أنَّه لا غرضَ في حقِّهِ ، ويكون معناه : أنه لا تبعةَ عليه فيه ولا لائمةَ ، وأنه فاعلٌ في ملكه الذي لا يساهمُ فيه[2] .

تعريف الحكمة

وأما الحكمة : فتطلق علىٰ معنيين :

أحدهما : الإحاطةُ المجرَّدة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة ، والحكمُ عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتىٰ تتمَّ منها الغايةُ المطلوبة بها .

والثاني : أن تنضاف إليه القدرةُ علىٰ إيجادِ الترتيبِ والنظام وإتقانه وإحكامه .

فيقال : حكيم من الحكمة ؛ وهو نوع من العلم[3] ، ويقال حكيم من الإحكام ؛ وهو نوع من الفعل .

الكشف عن ثلاث غلطات تخلِّص من إشكالات غرَّت الكثير

فقد اتضحَ لك معنىٰ هـٰذه الألفاظ في الأصل ، ولكنْ هـٰهنا ثلاثُ غلطاتٍ

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤٦) ، وهو عند البخاري بنحوه (٦١٨١) ، والمعنىٰ كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالىٰ ؛ قال الإمام النووي : (أي : لا تسبوا فاعل النوازل ؛ فإنكم إذا سببتم فاعلها . . وقع السبُّ على الله تعالىٰ ؛ لأنه هو فاعلها ومنزِّلها) . « شرح النووي علىٰ مسلم » (١٥/٣) .

(٢) أي : لا يُشارَك فيه ، فهو المالك وحده .

(٣) وهو المراد بالمعنى الأول ، واللاحق هو المراد من المعنى الثاني .

للوهم ، يستفادُ من الوقوف عليها الخلاص من إشكالات تغترُّ بها طوائفُ كثيرةٌ[1] :

تحكيم الأهواء

الغلطةُ الأولىٰ : أنَّ الإنسانَ قد يطلقُ اسمَ القبيح علىٰ ما يخالفُ غرضَهُ وإن كان يوافقُ غرضَ غيره ، ولكنَّهُ لا يلتفتُ إلى الغير ، فكلُّ طبْعٍ مشغوفٌ بنفسه ومستحْقِرٌ ما عداه ، فلذلك يحكمُ على الفعل مطلقاً بأنه قبيح ، فقد يقول : إنه قبيحٌ في عينه[2] ، وسببُهُ : أنه قبيحٌ في حقِّه ؛ بمعنىٰ أنه مخالفٌ لغرضه ، ولكنَّ أغراضَهُ كأنها كلُّ العالم في حقِّه ، فيتوهَّمُ أن المخالفَ لحقِّه مخالفٌ في نفسه ، فيضيف القبحَ إلىٰ ذات الشيء ويحكمُ بالإطلاق ، فهو مصيبٌ في أصل الاستقباحِ ، ولكنَّهُ مخطىءٌ في حكمه بالقبح على الإطلاق وفي إضافة القبح إلىٰ ذات الشيء ، ومنشؤُهُ غفلتُهُ عن الالتفات إلىٰ غيره ، بل عن الالتفات إلىٰ بعض أحوال نفسِهِ ؛ فإنه قد يستحسِنُ في بعض أحواله عينَ ما يستقبحُهُ مهما انقلبَ موافقاً لغرضه !

تعميم الأحكام

الغلطة الثانية : أنَّ ما هو مخالفٌ للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة . . فقد يحكمُ الإنسانُ عليه مطلقاً بأنه قبيحٌ ؛ لذهولِهِ عن الحالة النادرة ، ورسوخِ غالب الأحوال في نفسه ، واستيلائه علىٰ ذكره ؛ فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيحٌ مطلقاً في كل حال ، وأن قبحَهُ لأنه كذبٌ لذاته فقط ، لا لمعنىً زائد ، وسبب ذلك غفلتُهُ عن ارتباط مصالحَ كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ، ولكن لو وقعتْ تلك الحالةُ . . ربما نفرَ طبعُهُ عن استحسان الكذب لكثرة إلْفِهِ باستقباحه ؛ وذلك لأن الطبعَ ينفرُ عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ، ويُلقىٰ إليه أن الكذبَ قبيحٌ في نفسه ، وأنه لا ينبغي أن يكذبَ قطُّ .

وهو قبيحٌ كما قيل ، ولكن بشرطٍ يلازمُهُ في كلِّ الأوقات ، وإنما يفوتُ

---

(١) وتحرير هـٰذه الغلطات وفهمها خير معين للباحث عن الحقيقة في مثل هـٰذا .

(٢) المراد بقوله : (في عينه) أي : في ذاته ، مع أن الأمر ليس كذلك ، بل هو ناشىءٌ لأمر وغرض عنده لم يوافق مزاجه .

نادراً[1] ؛ فلذلك لا ينبَهُ علىٰ ذلك الشرط ، ويُغرسُ في طبعه قبحُهُ والتنفيرُ عنه مطلقاً .

سبق الوهم إلى العكس

الغلطة الثالثة : سبْقُ الوهم إلى العكس[2] ؛ فإنَّ ما رُئِيَ مقروناً بالشيء يُظَنُّ أنَّ الشيءَ أيضاً ـ لا محالةَ ـ يكون مقروناً به مطلقاً ، ولا يدري أن الأخصَّ أبداً يكون مقروناً بالأعمِّ ، وأما الأعمُّ . . فلا يلزمُ أن يكونَ مقروناً بالأخصِّ .

ومثاله : ما يقال مِنْ أن السليمَ ـ أعني : الذي نهشتْهُ الحيَّةُ ـ يخاف من الحبل المبرْقَشِ اللونِ ، وهو كما قيل ؛ وسببه : أنه أدركَ المؤذيَ وهو متصوَّرٌ بصورة حبْلٍ مبرقش ، فإذا أدركَ الحبْلَ . . سبقَ الوهمُ للعقل إلى العكس وحكَمَ بأنه مؤذٍ ، فينفرُ الطبعُ تابعاً للوهم والخيال وإن كان العقلُ مكذباً به .

بل الإنسانُ قد ينفرُ عن أكل الخبيص الأصفر لشبهه بالعذِرَة ، فيكادُ يتقيّأُ عند قول القائل : إنه عذرةٌ ، ويتعذَّرُ عليه تناولُهُ مع كون العقل مكذباً به ؛ وذلك لسبق الوهم إلى العكس ، فإنَّهُ أدركَ المستقذَرَ رطْباً أصفرَ ، فإذا رأى الرطْبَ الأصفر . . حكَمَ بأنه مستقذرٌ .

بل في الطبع ما هو أعظمُ من هٰذا ؛ فإن الأساميَ التي تطلقُ على الهنود والزنوج لمّا كان يقترنُ بها قبْحُ المسمَّىٰ بها . . ربما يؤثِّرُ في الطبع إلىٰ حدٍّ لو سمِّيَ به أجملُ الأتراك والروم . . لنفر الطبع عنه ؛ لأنه أدركَ الوهمُ القبيحَ مقروناً بهٰذا الاسم ، فيحكم بالعكس ، فإذا أدركَ الاسم . . حكَمَ بالقبح على المسمَّىٰ ونفرَ الطبعُ .

---

(١) فلذلك يراعي الشرع هٰذا ويقول بندب الكذب في مسائل معدودة ؛ كالكذب لإصلاح ذات البين مثلاً .

(٢) هٰذه الحقيقة التي يحدثنا عنها الإمام هنا قبل قرابة ألف عام . . تعدُّ أصلاً عاماً لنظرية الروسي إيفان باڤلوف (١٩٣٦م) والمسماة : (الانعكاس الشرطي) والتي اشتهرت بمثال الكلب والجرس ، وقد تحدث عنها الغزالي بإسهاب هنا وفي « المستصفىٰ » و« المنقذ » .

وهٰذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يُغفلَ عنه ؛ لأن إقدامَ الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابعٌ لمثل هٰذه الأوهام .

لا يتبع العقل الصرف إلا الأولياء المصطفون

وأما اتِّباعُ العقل الصرف . . فلا يقوىٰ عليه إلا أولياءُ الله تعالى الذين أراهم اللهُ تعالى الحقَّ حقاً وقوّاهم على اتباعِهِ ، وإن أردتَ أنْ تجرِّبَ هٰذا في الاعتقادات . . فأوردْ علىٰ فهْم العاميِّ المعتزلي مسألةً معقولةً جليّةً ، فيسارعُ إلىٰ قبولها ، فلو قلْتَ له : إنه مذهب الأشعري . . لنفرَ وامتنعَ عن القبول ، وانقلبَ مكذِّباً بعين ما صدَّقَ به مهما كان سيِّىءَ الظنِّ بالأشعري ؛ إذ كان قَبُحَ في نفسه ذلك منذ الصبا ، وكذلك نقرِّرُ أمراً معقولاً عند العاميِّ الأشعريِّ ثم نقول له : إنَّ هٰذا قولُ المعتزلي . . فينفرُ عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب!

ولست أقولُ : هٰذا طبْعُ العوامِّ ، بل هو طبْعُ أكثرِ من رأيتُهُ من المترسِّمين باسم العلم ؛ فإنهم لم يفارقوا العوامَّ في أصل التقليد ، بل أضافوا إلىٰ تقليد المذهب تقليدَ الدليل ، فهم في نظرهم[1] لا يطلبون الحقَّ ، بل يطلبون طريقَ الحيلة في نُصرةِ ما اعتقدوه حقّاً بالسماع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكِّدُ اعتقادهم . . قالوا : قد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهرَ لهم ما يضعفُ مذهبَهُمْ . . قالوا : قد عرضَتْ لنا شبْهةٌ ، فيضعون الاعتقادَ المتلقَّفَ بالتقليد أصلاً ، وينبزون بالشبهة كلَّ ما يخالفُهُ ، وبالدليل كلَّ ما يوافقُهُ[2] ، وإنما الحقُّ ضدُّهُ ، وهو ألاّ يعتقدَ أصلاً شيئاً ، وينظرَ إلى الدليل ويسمِّي مقتضاهُ حقّاً ، ونقيضَهُ باطلاً ، وكلُّ ذلك منشؤُهُ الاستحسانُ والاستقباحُ بتقدُّمِ الإلْفِ والتخلُّقِ بأخلاقِ منذ الصبا .

فإذا وقفتَ علىٰ هٰذه المثارات . . سَهُلَ عليك دفْعُ الإشكالات .

تحريجة : ألا ترون أنكم قلتم بالحسن والقبح موافقةً ومخالفةً للأغراض؟

فإن قيل : فقد رجعَ كلامُكُمْ إلىٰ أن الحسْنَ والقبح يرجعان إلى الموافقة

---

(١) أي : في بحثهم عن الحق .

(٢) أي : يلقِّبون مخالفَ اعتقادهم بالشبهة ، ويلقِّبون موافقهُ بالدليل .

والمخالفة للأغراض ، ونحن نرى العاقلَ يستحسنُ ما لا فائدةَ له فيه ، ويستقبحُ ما له فيه فائدة :

أما الاستحسان : فمن رأىٰ إنساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك . . استحسنَ إنقاذَهُ ولو بشربةِ ماء مع أنه ربما لا يعتقدُ الشرعَ ، ولا يتوقَّعُ منه عوضاً في الدنيا ، ولا هو بمرأىٰ من الناس حتىٰ ينتظرَ عليه ثناءً ، بل يمكنُ أن يقدِّرَ انتفاءَ كلِّ غرض ومع ذلك يرجِّحُ جهةَ الإنقاذ علىٰ جهة الإهمال ؛ بتحسين هٰذا وتقبيحِ ذلك .

وأما الذي يستقبح مع الأغراض : كالذي يُحْمَلُ علىٰ كلمة الكفر بالسيف ، والشرعُ قد رخَّصَ له في إطلاقه ؛ فإنه قد يُستحسَنُ منه الصبرُ على السيف وترْكَ النطق به ، أو الذي لا يعتقدُ الشرعَ وحُمل بالسيف علىٰ نقْضِ عهدٍ ولا ضررَ عليه في نقضه ، وفي الوفاء به هلاكُهُ ؛ فإنه يستحسِنُ الوفاءَ بالعهد والامتناعَ عن النقض ، فبانَ أنَّ للحسن والقبح معنىً سوىٰ ما ذكرتموه ؟

عودة للحديث عن سبق الوهم

والجواب : أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هٰذا الغليل ؛ أما ترجيحُ الإنقاذ على الإهمال في حقِّ من لا يعتقدُ الشرعَ . . فهو دفْعُ الأذى الذي يلْحَقُ الإنسانَ في رقَّةِ الجنسيَّةِ ، وهو طبْعٌ يستحيلُ الانفكاكُ عنه ، ولأنَّ الإنسانَ يقدِّرُ نفسَهُ في تلك البليةِ ، ويقدِّرُ غيرَهُ قادراً علىٰ إنقاذه مع الإعراض عنه ، ويجدُ من نفسِهِ استقباحَ ذلك ، فيعودُ ويقدِّرُ ذلك من المشرِفِ على الهلاك في حقِّ نفسِهِ ، فينفرُ طبعُهُ عما يعتقدُهُ من استقباح المشرف على الهلاك في حقِّهِ ؛ فيدفعُ ذلك عن نفسِهِ بالإنقاذ .

فإن فرض ذلك في بهيمة لا يتوهَّمُ استقباحها ، أو فُرِضَ شخصٌ لا رقَّةَ فيه ولا رحمة . . فهٰذا محالٌ تصوُّرُهُ ؛ إذ الإنسانُ لا ينفكُّ عنه ، فإنْ فُرِضَ على الاستحالة . . فيبقىٰ أمرٌ آخرُ ؛ وهو الثناءُ بحسن الخلق والشفقة على الخلق ، فإنْ فُرِضَ حيث لا يعلمُهُ أحدٌ . . فهو ممكن أن يُعلمَ ، فإن فُرِضَ

في موضعٍ يستحيلُ أن يُعلَمَ.. فيبقىٰ أيضاً ترجيح في نفسه ، وميلٌ يضاهي نفرةَ طبْعِ السليم عن الحبل ذلك[1] ، وذلك أنه رأى الثناءَ مقروناً بمثل هٰذا الفعل على الاطراد ، وهو يميلُ إلى الثناء.. فيميلُ إلى المقرون به ، وإنْ عَلِمَ بعقله عدمَ الثناءِ كما أنه لما رأى الأذىٰ مقروناً بصورة الحبلِ وطبعُهُ ينفرُ عن الأذىٰ.. فينفرُ عن المقرون بالأذىٰ ، وإن عَلِمَ بعقله عدمَ الأذىٰ ، بل الطبْعُ إذا رأىٰ مَنْ عشقَهُ في موضعٍ وطال معه أُنْسُهُ فيه.. فإنه يحسُّ من نفسِهِ تفرقةً بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ؛ ولذلك قال الشاعر : [من الوافر]

أَمُــرُّ عَلَــى ٱلــدِّيَــارِ دِيَــارِ لَيْلَــى ... أُقَبِّــلُ ذا ٱلْجِــدارَ وَذا ٱلْجِــدارا

وَمـا حُــبُّ ٱلــدِّيَـارِ شَغَفْــنَ قَلْبِــي ... وَلَٰكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ ٱلدِّيارا[2]

وقال ابنُ الروميِّ منبهاً للناس علىٰ حبِّ الأوطان ونعْمَ ما قال : [من الطويل]

وَحَبَّــبَ أَوْطــانَ ٱلــرِّجــالِ إِلَيْهِــمُ ... مَــآرِبُ قَضَّــاهــا ٱلشَّبــابُ هُنــالِكــا

إِذا ذَكَــرُوا أَوْطــانَهُــمْ ذَكَّــرَتْهُــمُ ... عُهُودَ ٱلصِّبا فِيها فَحَنُّوا لِذَلِكا[3]

وإذا تتبَّعَ الإنسانُ الأخلاقَ والعاداتِ.. رأىٰ شواهدَ هٰذا خارجةً عن الحصر ، فهٰذا هو السببُ الذي غلَّطَ المغترِّينَ بظاهر الأمور ، الذاهلين عن أسرارِ أخلاقِ النفوس ، الجاهلين بأن هٰذا الميلَ وأمثالَهُ يرجعُ إلىٰ طاعةِ النفس بحكمِ الفطرة والطبع بمجرَّد الوهم والخيال الذي هو غَلَطٌ بحكمِ العقل ، ولكن خلقتْ قوى النفس مطيعةً للأوهام والتخيُّلات بحكم إجراءِ العادات ، حتىٰ إذا تخيَّلَ الإنسانُ طعاماً طيِّباً بالتذكُّرِ أو بالرؤية.. سالَ في الحال لعابُهُ وتحلَّبت أشداقُهُ ، وذلك بطاعة القوَّةِ التي سخَّرَها الله تعالىٰ لإفاضةِ اللعاب المُعِينِ على المضْغ للتخيُّلِ والوهم ؛ فإنَّ شأنَها أن تنبعثَ

خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات

---

(١) الحبْل المبرقش الذي سبقت الإشارة إليه (ص ٢٢٧) .

(٢) هما لمجنون ليلىٰ قيس بن الملوح ، وهما في « ديوانه » (ص ١٢٧) .

(٣) هما في « ديوانه » (٥/ ١٨٢٦) .

بحسَبِ التخيُّلِ وإنْ كان الشخصُ عالماً بأنه ليسَ يريدُ الإقدامَ على الأكل ؛ بصومٍ أو بسببٍ آخرَ[1] .

وكذلك يتخيَّلُ الصورةَ الجميلةَ التي يشتهي مجامعَتَها ، فإذا ثبتَ ذلك في الخيال . . انبعثت القوَّةُ الناشرةُ لآلةِ الفعل ، وساقت الرياحَ إلىٰ تجاويف الأعصاب وملأتْها ، وثارت القوَّةُ المأمورةُ بصبِّ المذْيِ المرطِّب المعِينِ على الوقاع .

وذلك كلُّهُ مع التحقُّقِ بحكم العقل لا للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ، ولكنْ خلَقَ اللهُ تعالىٰ هـٰذه القوىٰ بحكم جريِ العادة مطيعةً مسخرةً تحت حكم الخيال والوهم ، ساعدَ العقلُ الوهمَ أو لم يساعد ، فهـٰذا وأمثالُهُ منشأُ الغلط في سبب ترجيحِ أحدِ جانبي الفعل على الآخر ، وكل ذلك راجعٌ إلى الأغراض .

فأما النطقُ بكلمة الكفر وإن كان كذلك[2] . . فلا يستقبحُهُ العاقلُ تحت السيف ألبتةَ ، بل ربما يستقبحُ الإصرارَ ، فإن استحسنَ الإصرارَ . . فله سببان :

أحدهما : اعتقادُهُ أن الثوابَ على الصبر والاستسلامَ أكثرُ .

والآخر : ما ينتظرُ من الثناء عليه بصلابته في الدين ؛ فكم من شجاع يمتطي متنَ الخطر ويتهجَّم علىٰ عدد جَمٍّ يعلمُ أنه لا يطيقُهُمْ ويستحقرُ ما ينالُهُ بما يعتاضُهُ عنه من لذَّةِ الثناء والحمْدِ بعدَ موتِهِ .

وكذلك الامتناعُ عن نقضِ العهد سببُهُ ثناءُ الخلق علىٰ من يفي بالعهود وتواصيهم به علىٰ مرِّ الأوقات لما فيها من مصالح الناس ، فإنْ قدَّرَ حيث

(١) هـٰذه الفقرة زيادة شرح لنظرية (الانعكاس الشرطي) المشار إليها ، والعجب من استخدام هـٰذه النظرية التي أجرىٰ تجاربها المخبرية بافلوف في دعم الفكر الإلحادي اللاديني ؛ بدعوىٰ أن المادة خلاّقة وعاقلة ، وهـٰذا تنكيس صريح لها! .

(٢) أي : وإن كان مستقبحاً .

لا ينتظرُ ثناءً . . فسببه حكْمُ الوهم من حيث إنه لم يزلْ مقروناً بالثناء الذي هو لذيذ ، والمقرونُ باللذيذ لذيذٌ ؛ كما أن المقرونَ بالمكروه مكروهٌ كما سبق من الأمثلة .

فهٰذا ما يحتملُهُ هٰذا المختصرُ من بثِّ أسرار هٰذا الفصل ، وإنما يعرفُ قدرَهُ مَنْ طالَ في المعقولات نظرُه ، وقد استفدنا بهٰذه المقدمة إنجاز الكلام في الدعاوىٰ ؛ فلنرجع إليها .

* * *

الدعوى الأولى

لا يجب على الله تعالى الخلق والتكليف بل هما جائزان

أنه يجوزُ لله تعالىٰ ألاّ يخلُقَ ، وإذا خلَقَ . . فلم يكنْ ذلكَ واجباً عليه ، وإذا خلقَهُمْ . . فله ألاّ يكلِّفَهُم ، وإذا كلَّفَهُمْ . . فلم يكنْ ذلك واجباً عليه .

وقالت طائفةٌ من المعتزلة : يجبُ عليه الخلقُ ، والتكليفُ بعد الخلق[1] .

وبرهانُ الحقِّ فيه أن نقول : قولُ القائل : الخلقُ والتكليف واجبٌ . . غيرُ مفهوم ؛ فإنا بيَّنا أن المفهومَ عندنا من لفظ الواجب : ما ينال تاركَهُ ضررٌ إما عاجلاً وإما آجلاً ، أو ما يكون نقيضُهُ محالاً ، والضررُ محالٌ في حقِّ الله سبحانه ، وليسَ في ترْكِ التكليفِ وترْكِ الخلق لزومُ محالٍ إلا أن يقال : كان يؤدي ذلك إلىٰ خلافِ ما سبق به العلم في الأزل ، وما سبقتْ به المشيئةُ في الأزل ، فهـٰذا حقٌّ ، وهو بهـٰذا التأويل واجبٌ ؛ فإن الإرادةَ إذا فرضتْ موجودةً ، أو العلمَ إذا فرضَ متعلقاً بالشيء . . كان حصولُ المراد والمعلوم واجباً لا محالةَ .

تخريجة : الفائدة حاصلة ولكن للخلق لا للخالق

فإن قيل : إنما يجبُ عليه ذلك لفائدةِ الخلق لا لفائدةٍ ترجع إلى الخالق .

قلنا : الكلامُ في قولكم : (لفائدة الخلق) . . للتعليل ، والحكمُ المعلَّلُ هو الوجوبُ ، ونحن نطالبُكُمْ بتفهيم الحكم ، فلا يغنيكُمْ ذكرُ العلَّةِ ، فما معنىٰ قولكم : إنه يجبُ لفائدة الخلق ؟ وما معنى الوجوب ونحن لا نفهمُ

---

(١) وهو قول بعض المعتزلة كما ذكر المؤلف ، دفعه القاضي عبد الجبار في « المغني » (١٤/ ١١٥) . ولعل أصل هـٰذا القول عائد لاستحسان التكليف ، وكون الواجب عندهم لابد أن يكون حسناً ، وهو أصلح للخلق .

مِن الوجوبِ إلا المعانيَ الثلاثةَ وهي منعدمةٌ ؟ فإنْ أردتمْ معنىٰ رابعاً . . ففسروهُ أولاً ثم اذكروا علَّتَهُ ، فإنَّا ربما لا ننكرُ أنَّ للخلق في الخلق فائدةً وكذا في التكليف ، ولكن ما فيه فائدةُ غيرِه لم يجبْ عليه إذا لم يكنْ له فائدةٌ في فائدة غيره ، وهـٰذا لا مخرجَ عنه أبداً .

خلق الإنسان في كبد

علىٰ أنّا نقول : إنما يستقيمُ هـٰذا الكلامُ في الخلق لا في التكليف ، ولا يستقيمُ في الخلق الموجود ، بل في أنْ يخلقَهُمْ في الجنة منعَّمين من غير غمٍّ وحزن وألم ، وأما هـٰذا الخلق الموجود . . فالعقلاءُ كلُّهم قد تمنَّوا العدم ؛ وقال بعضُهم : ليتني كنت نسياً منسياً[1] ، وقال آخرُ : ليتني لمْ أكُ شيئاً[2] ، وقال آخرُ : ليتني كنت هـٰذه التبنة وقد رفعها من الأرض[3] ، وقال آخرُ يشيرُ إلىٰ طائرٍ : ليتني كنتُ ذلك الطائرَ ، وهـٰذا قول الأنبياء والأولياء[4] وهم العقلاء ، وبعضهم يتمنىٰ عدم الخلق ، وبعضهم يتمنىٰ عدم التكليف بأن يكون جماداً أو طائراً .

كيف تثبت فائدة التكليف والفائدةُ نفي الكلفة؟

فليتَ شعري ؛ كيف يستجيزُ العاقلُ أنْ يقولَ : للخلق في التكليف فائدةٌ وإنما معنى الفائدة نفيُ الكلفة ، والتكليفُ في عينه إلزامُ كلفة ، وهو ألمٌ ، وإنْ نظرَ إلى الثواب . . فهو الفائدة ، وكان قادراً علىٰ إيصاله إليهم بغير تكليف ؟!

---

(١) وهو قول السيدة مريم رضي الله عنها كما جاء القرآن حاكياً قولها : ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾ ، وقالته السيدة عائشة رضي الله عنها قبل موتها بعد ثناء سيدنا ابن عباس عليها . « البخاري » (٤٧٥٣) .

(٢) كان عمرو بن شرحبيل إذا أوىٰ إلىٰ فراشه لازم قوله . « حلية الأولياء » (٤/ ١٤٢) .

(٣) هو قول سيدنا الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه . « شعب الإيمان » (٧٦٩) وفيه الخبر الآتي ، وهو قول سيدنا الصدِّيق رضي الله تعالىٰ عنه .

(٤) كما روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : « لوددت أني شجرة تعضد » ، أو هو من قول سيدنا أبي ذرٍّ رضي الله عنه ، فيكون من المدرجات . انظر « الترمذي » (٢٣١٢) ، والأخبار في هـٰذا الباب كثيرة جداً ، جمع كثيراً منها الحافظ ابن أبي الدنيا في كتابه « المتمنين » .

تحريجة: الثواب بعد الاستحقاق ألذ وأرفع

فإن قيل : الثوابُ إذا كان باستحقاق . . كان ألذَّ وأرفعَ من أن يكونَ بالامتنان والابتداء[1] .

والجوابُ : أن الاستعاذةَ بالله تعالىٰ من عقل ينتهي إلى التكبرِ على الله عز وجل والترفُّعِ عن احتمال مننه ، وتقديرِ اللذَّةِ في الخروج من نعمته . . أولىٰ من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم .

صاحب هـٰذه التحريجة ما ترك من الجهل شيئاً

وليت شعري ؛ كيف يُعَدُّ من العقلاء من يخطرُ بباله مثلُ هـٰذه الوساوسِ ؟! فمن يستثقلُ المُقام أبدَ الآباد في الجنة من غير تقدُّمِ تعب وتكليف . . أخسُّ من أن يخاطبَ أو يناظرَ ، هـٰذا لو سُلِّمَ أنَّ الثوابَ بعد التكليف يكون مستحقاً ، وسنبينُ نقيضَهُ .

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾

ثم ليت شعري ؛ الطاعةُ التي بها يستحقُّ الثوابَ من أين وجدها العبد ؟ وهل لها سببٌ سوىٰ وجودِهِ وقدرته وإرادته وصحةِ أعضائه وحضور أسبابه ؟ وهل لكل ذلك مصدرٌ إلا فضلُ الله ونعمتُهُ ؟!

فنعوذُ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية ؛ فإنَّ هـٰذا الكلام من ذلك النمط ، فينبغي أن يسترزقَ اللهَ تعالىٰ عقلاً لصاحبه ، ولا يشتغلَ بمناظرته .

* * *

---

(1) هـٰذه التحريجة المتكبرة المتعجرفة صرح بها القاضي عبد الجبار حين قال : (وثبت أن الثواب مستحق علىٰ وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً) . « المغني » (١١/ ١٣٤) .
ولكن تجدر الإشارة إلىٰ أن المعتزلة يجعلون هـٰذا الاستحقاق من باب التفضل والامتنان ، قال قاضيهم : (وليس له أن يقول : إذا قلتم في العوض والثواب : إنهما بفضل من الله تعالىٰ ، فكيف يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ؟! وذلك لأن الغرض الذي نشير إليه بقولنا : إنه فضل من الله . . لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما نريد بذلك أنه لما تفضّل تعالىٰ بسببه لكي يصل الحي منا إلى الثواب . . صار كأنه متفضل به) . « المغني » (١١/ ٨٢) .

الدعوى الثانية

له سبحانه ان يكلِّفَ العباد ما لا يطيقونه

ندعي : أن الله تعالىٰ أن يكلِّفَ عبادَهُ ما يطيقونه وما لا يطيقونه .

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ إنكار ذلك[1] .

---

(١) هنا مسألتان : الأولىٰ : أنكر المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه .
الثانية : أوجبت طائفة من المعتزلة على الله أن يكلف العباد ما يطيقونه ، وسبقت (ص ٢٣٣).
فخالف المعتزلة في كلا الأصلين ؛ أما الأول : فقول الأشاعرة من أهل السنة : جوازُ التكليف بغير المستطاع والمقدور ، وأما الثاني : فقول أهل السنة : إن الله تعالىٰ متفضل علىٰ عباده بالتكليف ، ولا يجب عليه تكليفهم ، بل هو متطول بالتكليف ، كما هي عبارة المؤلف في « قواعد العقائد » ، والمعنىٰ كما قال الكمال ابن أبي الشريف في « شرحه للمسايرة » : (أي : متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي) « المسامرة » (ص١٤٧) .
فتكليف العباد عموماً لا يجب على الله عند أهل السنة والجماعة أشاعرة وماتريدية ، أما تكليف ما لا يطاق . . فالخلاف فيه واسع ، والكلام فيه جارٍ على الجواز العقلي والجواز الشرعي ؛ فالماتريدية من أهل السنة لا يقولون بجوازه لا عقلاً ولا شرعاً ، واتفق معهم غالب الأشاعرة في الممتنع لذاته ، ووافقهم المعتزلة بناء علىٰ أصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين في ذلك علىٰ تفصيل عندهم .
والماتريدية قالوا بتكليف ما يمتنعُ بناءً علىٰ أن الله تعالىٰ عَلِمَ خلافَهُ ؛ كتكليف أبي جهل بالإيمان مثلاً ، ولكن قالوا : لا يسمَّىٰ هـٰذا تكليفاً بالمحال ، بل هو تكليف بما يطيقه ؛ لكونه مقدور المكلف بالنظر إلىٰ نفسه لا بالنظر لما في علم الله تعالىٰ .
انظر « شرح العقيدة الطحاوية » المسماة : « بيان السنة والجماعة » للغنيمي رحمه الله (ص١٢٨) ، و« شرح العقائد النسفية » (ص١٤٩) .
قال الشيخ الإمام تاج الدين السبكي في « جمع الجوامع » (ص٩) : (يجوز التكليف بالمحال مطلقاً ، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد ـ يعني : الإسفراييني ـ والغزالي وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه ، ومعتزلة بغداد والآمدي المحالَ لذاته ، وإمام الحرمين كونَهُ مطلوباً لا ورودَ صيغة الطلب ، والحق : وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) .
وانظر للتوسع : « الآيات البينات » (ص٣٥٨) ، وكلام الإمام الزبيدي ـ وهو نفيس ـ في « إتحاف السادة المتقين » (١٧٨/٢) وما بعدها ، و« التلويح على التوضيح » (٤١٩/١) ، و« البحر المحيط » (٣٤٢/١) .
ويكاد يكون حاصل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظياً في هـٰذه المسألة ومسألة إيلام
=

ومعتقَدُ أهل السنة أن التكليفَ : **له حقيقةٌ في نفسه وهو أنه كلامٌ** ، **وله مصدرٌ وهو المكلِّفُ** ، ولا شرطَ فيه إلا كونه متكلماً ، **وله موردٌ وهو المكلَّف** ، وشرطه أن يكون فاهماً للكلام ، فلا يسمَّى الكلامُ مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً ، والتكليفُ نوعُ خطاب ، **وله متعلَّقٌ وهو المكلَّف به** ، وشرطه أن يكون مفهوماً فقط ، وأما كونُهُ ممكناً . . فليس شرطاً لتحقق الكلام ؛ فإن التكليف كلامٌ ، فإذا صدرَ ممن يُفْهِمُ مع من يَفْهَمُ فيما يُفْهَمُ وكان المخاطَبُ دونَ المخاطِب . . سُمِّي تكليفاً ، وإن كان مثلَهُ . . سُمِّي التماساً ، وإن كان فوقه . . سُمِّي دعاء وسؤالاً ، فالاقتضاءُ في ذاته واحدٌ ، وهـٰذه الأسامي تختلفُ عليه باختلاف النسبة .

معتقد أهل السنة في التكليف

وبرهان جواز ذلك : أن استحالتَهُ لا تخلو[1] : إما أن تكونَ لامتناع تصوُّرِ ذاته ؛ كاجتماع السواد والبياض ، أو كان لأجل الاستقباح .

وباطلٌ أن يكون امتناعه لذاته ؛ فإن السوادَ والبياض لا يمكنُ أن يفرضَا مجتمعين ، وفرض هـٰذا ممكن[2] ؛ إذ التكليفُ لا يخلو :

إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم ، وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزَّمِنِ : (قُمْ) ، فهو علىٰ مذهبهم أظهر .

وأما نحن . . فإنا نعتقدُ أنه اقتضاء يقوم بالنفس ، وكما يتصور أن يقومَ

=

الحيوان دون جرم سابق أو عوض لاحق ؛ فقد ذكر العلامة الزبيدي ذلك فقال : (وحاصل ما في « المسايرة » و« شرحه » : أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالىٰ تكليف ما لا يطاق . . فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد منعاً . . . ثم منعهم ذلك ليس بمعنىٰ أنه يجب عليه تعالىٰ تركه كما تقول المعتزلة ، بل بمعنىٰ أنه يتعالىٰ عن ذلك لأنه غير لائق بحكمته ، فهو من باب التنزيهات ، هـٰذا في التجويز عليه تعالىٰ عقلاً وعدمه ، أما الوقوع . . فمقطوع بعدمه ـ في المسألة الثانية ـ غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه ، وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه) . « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٨٥) .

(١) أي : استحالة تكليف ما لا يطاق .

(٢) أي : فرضُ ذلك دون تصور ولا دليل ، بل مجرد فرض ليس إلا ، فقد يفرض المستحيل ثم يرد بالدليل .

اقتضاء القيام بالنفس من قادر . . فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقومُ ذلك بنفسه من قادر ثم يبقىٰ ذلك الاقتضاءُ وتطرأُ الزمانةُ والسيدُ لا يدري ، ويكون الاقتضاء قائماً بذاته ، وهو اقتضاءُ قيامٍ من عاجز في علم الله تعالىٰ وإن لم يكنْ معلوماً عند المقتضي ، فإن علمَهُ . . لم يستحل بقاءَ الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء[1] .

وباطل أن يقال ببطلان ذلك من جهة الاستحسان ؛ فإن كلامنا في حقِّ الله تعالىٰ ، وذلك باطل في حقِّهِ ؛ لتنزُّهِهِ عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض .

أما الإنسانُ العاقل المضبوط بقالب الأغراض . . فقد يستقبحُ منه ذلك ، وليس ما يستقبحُ من العبد يستقبحُ من الله سبحانه تعالىٰ .

تحريجة : فإن لم يكن في التكليف فائدة . فهو عبث

فإن قيل : فهو مما لا فائدة فيه ، وما لا فائدة فيه فهو عبث ، والعبث على الله تعالىٰ محال ؟

قلنا : هـٰذه ثلاثُ دعاوىٰ :

الأولىٰ : أنه لا فائدة فيه ، ولا نسلِّم ؛ فلعل فيه فائدة للعباد اطلعَ اللهُ تعالىٰ عليها[2] ، فليست الفائدةُ هي الامتثال والثواب عليه ، بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدةٌ ؛ فقد يُنْسَخُ الأمرُ قبلَ الامتثال ؛ كما أمرَ إبراهيمَ عليه السلام بذبح ولده ثم نسخَهُ قبل الامتثال ، وأمر أبا جهل بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن ، وخلاف خبره محال[3] .

---

(١) أي : علمُهُ بعجزه عن الوفاء بالمكلَّف به . . لا ينافي ولا يزيل بقاءَ الاقتضاء .

(٢) انظر مطلع هذه الدعوى (ص ٢٣٦) تعليقاً ؛ لتجد أن أبرز فائدة هي التشريف بالتكليف .

(٣) فما جوَّز الأشاعرة من أهل السنة وقوعَهُ . . ادعوا ورودَه في الشرع ؛ قال إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (فإن قيل : ما جوزتموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال شيخنا : ذلك واقع شرعاً ؛ فإن الله تعالىٰ أمر أبا لهب بأن يصدِّق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به ، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين) . « الإرشاد » (ص٢٢٧) . والتمثيل بأبي لهب أولىٰ ؛ لوجود صريح =

الثانية : أن ما لا فائدةَ فيه فهو عبث ، فهـٰذا تكريرُ عبارة ؛ فإنا بيَّنا أنه لا يرادُ بالعبث إلا ما لا فائدةَ فيه ، فإنْ أريدَ به غيره . . فهو غيرُ مفهوم .

لفظ العبث غير وارد أصلاً

الثالثة : أن العبثَ على الله تعالىٰ محالٌ ، وهـٰذا فيه تلبيسٌ ؛ لأن العبثَ عبارةٌ عن فعلٍ لا فائدةَ فيه ممن يتعرَّضُ للفوائد ، فمن لا يتعرَّضُ لها . . فتسميتُهُ عابثاً مجازٌ محضٌ لا حقيقةَ له ، يضاهي قولَ القائل : الريح عابثة بتحريكها الأشجارَ ؛ إذ لا فائدةَ لها فيه ، ويضاهي قول القائل : الجدارُ غافلٌ ؛ أي : هو خالٍ عن العلم والجهل ، وهـٰذا باطل ؛ لأن الغافلَ يطلقُ على القابل للعلم والجهل إذا خلا عنهما ، فإطلاقُهُ على الذي لا يقبلُ مجازٌ لا أصلَ له[1] ، وكذلك إطلاقُ اسم العابث على الله عز وجل ، وإطلاق العبث علىٰ أفعاله سبحانه وتعالىٰ .

الدليل الثاني في المسألة ولا محيصَ لأحد عنه : أن اللهَ تعالىٰ كلَّف أبا جهل أن يؤمنَ ، وعلمَ أنه لا يؤمن ، وأخبرَ عنه بأنه لا يؤمنُ ، فكأنه أمرَ بأنْ يؤمنَ بأنه لا يؤمن ، إذ كان من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يؤمن ، وكان هو مأموراً بتصديقه . . فقد قيل له : صدِّقْ بأنكَ لا تصدق! وهـٰذا محالٌ[2] .

وتحقيقه : أن خلافَ المعلوم محالٌ وقوعه ، ولكن ليس محالاً لذاته ، بل هو محال لغيره ، والمحالُ لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ، ومن قال : إن الكفارَ الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالإيمان . . فقد جحدَ الشرعَ ، ومن قال : كان الإيمانُ منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالىٰ

= الإخبار بكفره في القرآن الكريم ، وهو جزء مما يطالب الإيمان به ، علىٰ أن التمثيل بأبي جهل لا يبعد إن قلنا : إن بعض آي التنزيل نزل في حقه ومبيناً بختم أمره على الكفر . وهـٰذا مبني علىٰ مذهب الأشاعرة في ذلك ، وإلا . . فجمهور أهل السنة أن هـٰذا ليس بتكليف المحال .

(١) إذْ لا بدَّ لكل مجاز من علاقة وقرينة ، وهـٰذا غير متوافر في تسمية الجدار غافلاً من باب المجاز .

(٢) انظر التعليق (ص ٢٣٦) .

بأنه لا يقعُ . . فقد أنكرَ العقلَ ؛ فقد اضطر كلُّ فريق إلى القول بتصوُّرِ الأمر بما لا يتصوَّرُ امتثالُهُ ، ولا يغني عن هـٰذا قول القائل : إنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرةٌ .

أما علىٰ أصلنا . . فلا قدرةَ قبل الفعل ، ولم تكن لهم قدرةٌ إلا على الكفر الذي صدرَ منهم[1] .

وأما عند المعتزلة . . فلا يمتنعُ وجود القدرة ، ولكنَّ القدرةَ غيرُ كافية لوقوع المقدور ، بل له شرطٌ كالإرادة وغيرها ، ومن شروطه ألاّ ينقلبَ علمُ الله تعالىٰ جهلاً ، والقدرةُ لا ترادُ لعينها ، بل ليتيسَّرَ الفعلُ بها ، فكيفَ يتيسَّرُ فعلٌ يؤدي إلى انقلاب العلم جهلاً ؟!

فاستبانَ أن هـٰذا واقعٌ في ثبوت التكليف بما هو محالٌ لغيره ، فكذا يقاسُ عليه ما هو محال لذاته ؛ إذ لا فرقَ بينهما في إمكان التلفظ ، ولا في تصوُّرِ الاقتضاء ، ولا في الاستقباح والاستحسان[2] .

---

(١) وعلىٰ هـٰذا الأصل يكون المخاطب بالتكليف عند الخطاب عاجزاً عن الأداء ؛ إذ لا قدرة له قبل الفعل ، ثم إن الله تعالىٰ أقدره عليه ، وقوله : (ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر) هي مع الفعل بكسبهم واختيارهم ، وقدرتهم لا بدَّ من موافقتها لما في علمه سبحانه .
ولقائل أن يقول : فالماتريدية يوافقون الأشاعرة بهـٰذا الأصل ؛ فكيف خالفوهم بما يشبه ملزومه ؟
قال صدر الشريعة المحبوبي : (فإن قيل : التكليف بالمحال لازم علىٰ تقدير التوسط أيضاً ؛ لأن العبد غير قادر علىٰ إيجاد الفعل ، بل يوجد بخلق الله ، فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال ؟ قلنا : نعم ، لكن للعبد قصدٌ اختياري ، فالمرادُ بالتكليف بالحركة التكليفُ بالقصد إليها . . . ، أو التكليف بالحركة بناء علىٰ قدرته علىٰ سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد) . « التلويح إلىٰ كشف حقائق التنقيح » (١/ ٤٢٠) .
قال المؤلف في « المستصفىٰ » (١/ ٢٩٨) : (ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً . . فإنه يمنعه شرعاً ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾) .
(٢) قال إمام الحرمين : (وقد نطقت آيٌ من كتاب الله تعالىٰ بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به ؛ فقال تعالىٰ : ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ ، فلو لم يكن ذلك ممكناً . . لما ساغت الاستعاذة منه) . « الإرشاد » (ص ٢٢٨) .
وقال السعد التفتازاني : (ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ، والأمر في قوله تعالىٰ : ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ =

الدعوى الثالثة

له سبحانه تعذيب البريء دون ثواب

ندعي : أن اللهَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيلامِ الحيوان البريءِ عن الجنايات ، ولا يلزمُهُ عليه ثوابٌ[1] .

وقالت المعتزلة : إن ذلك محالٌ ؛ لأنه قبيحٌ ؛ ولذلك لزمَهُم المصيرُ إلىٰ أن كلَّ بقَّةٍ وبرغوثٍ إذا أُوذيَ بفركٍ أو صدمة . . فإن اللهَ تعالىٰ يجبُ عليه أن يحشرَهُ ويثيبَهُ عليه بثواب[2] .

وذهبَ ذاهبون إلىٰ أن أرواحها تعودُ بالتناسخ إلىٰ أبدان أُخَرَ ، وينالها من اللذة ما يقابلُ تعبَها ، وهـٰذا مذهبٌ لا يخفىٰ فساده[3] .

ولكنا نقول : أما إيلامُ البريءِ عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين . . فمقدورٌ ، بل هو مشاهدٌ محسوس .

= للتعجيز دون التكليف ، وقوله تعالىٰ حكاية : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ . ليس المراد بالتحميل هو التكليف ، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . . .) . « شرح العقائد النسفية » (ص ١٤٩) .

ثم فائدة التكليف عند المعتزلة هي الأداء ، وعند الماتريدية هي الابتلاء ، والابتلاء غير حاصل عندهم بتكليف المحال ؛ لعدم وجود الاختيار . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٨١) .

(١) والكلام هنا على الجواز العقلي ، لا على الاستثناء الشرعي ، وعبارته في « القواعد » : (وتعذيبهم من غير جرم سابق ، ومن غير ثواب لاحق) . . لإحكام الرد على المعتزلة .

(٢) بناء علىٰ أصلهم في وجوب مراعاة الأصلح ، فكان تعذيب الحيوان حسناً لوجود الثواب ، وهـٰذا أصل فاسد سيبين المؤلف فساده في الدعوى الرابعة ، وانظر « الإرشاد » (ص ٢٧٦) .

(٣) لأن هـٰذا التخصيص ـ فضلاً عن فساد الأصل وهو القول بتكليف البهائم ـ بهـٰذه الصورة مفتقرٌ إلىٰ دليل عقلي ودليل نقلي صريح ، فتبيَّن أن قائله يستقيه من أوهام فكره ، ولو عاد لتأصيله . . لتبين بطلانه عنده ، وهـٰؤلاء هم غلاة الروافض كما سماهم إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٢٧٤) .

فيبقىٰ قولُ الخصم : (إن ذلك يُوجِبُ عليه الحشرَ والثواب بعد ذلك) فنعود إلىٰ معاني الواجب ، وقد بانَ استحالته في حقِّ الله تعالىٰ[1] ، وإن فسروه بمعنىً رابع . . فهو غيرُ مفهوم[2] .

وإن زعموا أن تركَهُ يناقضُ كونَهُ حكيماً[3] . . فنقول :

الحكمةُ إنْ أريدَ بها العلمُ بنظام الأمور والقدرة علىٰ ترتيبها كما سبق . . فليس في هـٰذا ما يناقضُهُ .

وإن أريدَ بها أمرٌ آخرُ . . فليس يجبُ له عندنا من الحكمة إلا ما ذكرناه ، وما وراءَ ذلك لفظٌ لا معنىٰ له .

تحريجة : فهل يكون الله تعالى ظالماً؟

فإن قيل : فيؤدي إلىٰ أن يكون ظالماً ؛ وقد قال اللهُ تعالىٰ : ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ؟

قلنا : الظلمُ منفيٌّ عنه بطريق السلبِ المحضِ[4] ؛ كما تسلبُ الغفلةُ عن الجدار ، والعبثُ عن الريح ؛ فإنَّ الظلمَ إنما يتصوَّرُ ممن يمكن أن يصادفَ فعلُهُ ملكَ غيرِهِ ، ولا يتصوَّرُ ذلك في حقِّ الله تعالىٰ ، أو يمكنُ أن يكونَ عليه أمرٌ فيخالفُ فعلُهُ أمرَ غيرِهِ ، ولا يتصوَّرُ من الإنسان أنْ يكونَ ظالماً في ملك

---

(١) حين بيَّن أنه لا يجب على الله تعالىٰ شيء ، وبيّن استحالة معاني الواجب الثلاثة ، وانظر (ص٢٢٢) .

(٢) نعم ؛ فقد فسَّرت المعتزلة الواجب بمعنىً رابع ؛ قال المحقق الكمال ـ ممزوجاً بشرح ابن أبي الشريف ـ : (واعلم أنهم يريدون بالواجب : ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل ـ والجار والمجرور متعلق بقوله : يثبت ـ وثبوت النقص بسبب ترك مقتضىٰ قيام الداعي إلىٰ ذلك الفعل ؛ وهو كمال القدرة والغنىٰ مع انتفاء الصارف ، فتركه المراعاة المذكورة مع ذلك ـ أي : مع قيام الداعي وانتفاء الصارف ـ بخل يجب تنزيهه تعالىٰ عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي ؛ أي : لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق) وهـٰذا كما قال المحقق الكمال عائد لأحد المعاني التي ردها المؤلف رحمه الله تعالىٰ ، فهو ليس معنىً رابعاً في الحقيقة . « المسامرة شرح المسايرة » (ص١٥٠) .

(٣) في هذا الزعم إشارة لقول السادة الماتريدية من أهل السنة ، وقد سبق بيان الفرق بين قالتهم وقالة المعتزلة تعليقاً (ص٢٣٧) ، وسيأتي (ص ٢٤٦) .

(٤) فأصلُ فرضية الظلم علىٰ مالك الملك غيرُ واردٍ ألبتة ، فلا حاجة لنفيها عنه كما أنه لا حاجة لنفي الغفلة عن الجدار مثلاً .

نفسِهِ بكل ما يفعلُهُ إلا إذا خالفَ أمرَ الشرع ، فيكون ظالماً بهـٰذا المعنىٰ .

فمنْ لا يتصوَّرُ منه أن يتصرَّفَ في ملك غيره ، ولا يتصوَّرُ منه أن يكونَ تحتَ أمرِ غيرِهِ . . كان الظلمُ مسلوباً عنه ؛ لفقدِ شرطِهِ المصحِّحِ له ، لا لفقدِهِ في نفسه .

فلتفهمْ هـٰذه الدقيقةَ ؛ فإنها مزلَّةُ القدم .

فإن فسَّرَ الظلمُ بمعنىً سوىٰ ذلك . . فهو غيرُ مفهوم ، ولا يتكلَّمُ فيه بنفي ولا إثبات[1] .

---

(١) هـٰذه الدعوىٰ تعالج ما يسمىٰ بـ« نظرية الشَّرِّ » ، وهي من أعوص المسائل التي يطرحها الفلاسفة والمتكلمون علىٰ مائدة البحث ، ولا مبالغة إن قلنا : هي أكبرُ مسألة تَردُّ الجاحدين والكفار عن الإيمان بالله ؛ إذ يستشعرون ـ بزعمهم ـ ظلمَ الخالق ومرارةَ أحكامه ، بل هي كما قال الدكتور مصطفىٰ محمود : (من المشاكل الأساس في الفلسفة ، وقد انقسمت حولها مدارس الفكر ، واختلفت حولها الآراء) . ولعل قارئَ أصلِ الدعوىٰ (إن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ، ولا يلزمه عليه ثواب) دون قراءة الدليل . . يستشعر ما يوحي بذلك حاشاه سبحانه وتعالىٰ .
وقد حاولت المعتزلة الفرار من هـٰذه الشبهة فوقعت في تحديد القدرة وإهزالِ معنى الألوهية ؛ ففرضت على الله تعالىٰ إتاوةً زخرفتها بلفظ الصلاح والأصلح لقاءَ إيقاعِهِ سبحانه شيئاً مما هو ظاهر الشرِّيَّة ؛ كإيلام الطفل وتعذيب البهيمة ونحو ذلك ؛ فقالت بوجوب العوض عن الآلام ، مع أن قاضيهم عبد الجبار نفىٰ وجوب العوض في مثل هـٰذه الصور ، وقال بوجوبه فقط في حق المكلَّف . « المغني » (١٣/ ٤٧٥ـ ٥٠٤) .
وكذلك قال اليهود : أفعاله تعالىٰ كلها خير محض ؛ لأنه لا يفعل إلا وجوداً ، وكل وجود خير ، والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل ، كما قال ذلك موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (ص٤٩٤) ، ولذلك نجد أقوالاً تشبِّهُ المعتزلة باليهود في مثل هـٰذا .
وبالغت البكرية ـ كما في « الإرشاد » (ص٢٧٤) ـ في نفي الآلام عن الأطفال الذين لم يعقلوا وعن البهائم فكابرت بالمحسوس ، والتمس لهم القاضي عبد الجبار عذراً في قالتهم هـٰذه بكون هـٰذه الآلام واقعة فيهم لا من قبل الله تعالىٰ ، كما في « المغني » (١٣/ ٣٨٢).
وقالت الثنوية : إن الألم ظلم قبيح لعينه ، وهم يعتقدون بأنها صادرة عن (أهرمن) إلـٰه الشرّ وهو الشيطان ، فهم على الطرف النقيض من أصل الدعوىٰ .
أما خلق الشر عند أهل السنة والجماعة . . فهو واقع لكونه ممكناً من الممكنات ، والأدب فيه : ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ .
وأما عن خلق الشر . . فكما يقول الدكتور مصطفىٰ محمود : (لأن الله أرادنا أحراراً ، والحرية اقتضت الخطأ ، ولا معنىٰ للحرية دون أن يكون لنا حقُّ التجربة والخطأ =

الدعوى الرابعة

نفي رعاية الصلاح والأصلح عن الله تعالى

ندعي : أنه لا يجبُ عليه رعايةُ الأصلح لعباده ، بل له أن يفعلَ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريد ، خلافاً للمعتزلة ؛ فإنهم حجروا على الله عز وجل في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعايةَ الأصلح[1] .

ويدلُّ علىٰ بطلان ذلك ما دلَّ علىٰ نفي الوجوب عن الله تعالىٰ كما سبق[2] ، وتدلُّ عليه المشاهدةُ والوجود ؛ فإنا نُريهم من أفعال الله سبحانه ما يلزمهم الاعترافُ بأنه لا صلاحَ فيه للعبيد :

فإنا نفرضُ ثلاثةَ أطفال : مات أحدُهم وهو مسلمٌ في الصبا ، وبلغَ الآخرُ وأسلمَ ومات مسلماً بالغاً ، وبلغَ الثالثُ كافراً ومات على الكفر . . فإن العدل

= والصواب ، والاختيار الحر بين المعصية والطاعة . . . ومع ذلك ؛ فإن النظر المنصف المحايد سوف يكشف لنا أن الخير في الوجود هو القاعدة ، وأن الشر هو الاستثناء . . . والشر في الكون كالظل في الصورة ؛ إذا اقتربت منه . . خيل إليك أنه عيب ونقص في الصورة ، ولكن إذا ابتعدت ونظرت إلى الصورة ككلٍّ نظرة شاملة . . اكتشفت أنه ضروري ولا غنىٰ عنه .

ثم إن الدنيا كلها ليست سوىٰ فصل واحد من رواية سوف تتعدد فصولها ، فالموت ليس نهاية القصة ، ولكن بدايتها ، ولا يجوز أن نحكم علىٰ مسرحية من فصل واحد ، ولا أن نرفض كتاباً لأن الصفحة الأولىٰ لم تعجبنا) . «حوار مع صديقي الملحد» (ص ٢٠ ـ ٢٢) .

ولن تحلَّ هـٰذه العقدة إلا إذا فهمنا قول الإمام أحمد الغزالي أخي المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « التجريد في كلمة التوحيد » ؛ إذ لا يتوازعُ هـٰذا الخلْقَ إلا عالَمان ؛ عالَم العدل وعالَم الفضل ، وتأمل قوله سبحانه : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ، وقوله تعالىٰ عن يوم القيامة : ﴿ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ﴾ .

واقرأ لفضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بحثاً خاصاً في هـٰذا من أبحاث القمة ؛ سماه : « الإنسان وعدالة الله في الأرض » .

(١) وهي قالةٌ لهم أشهر من أن يدلل عليها ، عقد القاضي لها كتاباً كاملاً في « المغني » (الجزء الرابع عشر) .

(٢) انظر (ص ٢٢٢) .

عندهم : أن يخلُدَ البالغُ الكافرُ في النار ، وأن يكونَ للبالغ المسلم في الجنة رتبةٌ فوقَ رتبة الصبيِّ المسلم .

فإذا قالَ الصبيُّ المسلم : يا ربِّ ؛ لم حططتَ رتبتي عن رتبته ؟ . . فيقول : لأنه قد بلغَ فأطاعني ، وأنت لم تطعْني بالعبادات بعد البلوغ ؛ فيقول : يا ربِّ ؛ لأنك أمتَّني قبلَ البلوغ ، وكان صلاحي في أن تمدَّني بالحياة حتىٰ أبلغَ فأطيعَ فأنالَ رتبتَهُ ، فلِمَ حرمتَني هـٰذه الرتبة أبدَ الآبدين وكنتَ قادراً علىٰ أن تؤهِّلَني لها ؟

فلا يكونُ له جوابٌ إلا أن يقولَ : علمتُ أنك لو بلغتَ . . لعصيتَ وما أطعتَ وتعرضتَ لعقابي وسخطي ، فرأيتُ هـٰذه الرتبة النازلةَ أولىٰ بك وأصلحَ لك من العقوبة ؛ فينادي الكافرُ البالغُ من الهاوية ويقول : يا ربِّ ؛ أوما علمتَ أني إذا بلغتُ . . كفرتُ ؟! فلو أمتَّني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة . . لكان أحبَّ إليَّ من تخليدِ النار وأصلحَ لي ؛ فلِمَ أحييتَني وكان الموتُ خيراً لي ؟! فلا يبقىٰ له جوابٌ ألبتةَ[1]!

ومعلومٌ أن هـٰذه الأقسامَ الثلاثةَ موجودةٌ ، وبه يظهرُ على القطع أن الأصلحَ للعباد كلِّهم ليس بواجب ، ولا هو موجودٌ .

* * *

(١) وأصل هـٰذا المثال مناظرة تروىٰ بين شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري مع شيخه سابقاً أبي علي الجبائي تذكرها كتب العقائد ، وأوردها الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٤/ ١٨٤) ، والسبكي في « طبقات الشافعية » (٣/ ٣٥٦) .

الدعوى الخامسة

لا يجب عليه سبحانه ثواب ولا عقاب

ندعي : أن اللهَ تعالىٰ إذا كلَّفَ العبادَ فأطاعوه . . لم يجبْ عليه الثوابُ ، بل إن شاءَ . . أثابَهُم ، وإن شاء . . عاقبَهُم ، وإن شاء . . أعدمَهُم ولم يحشرْهم ، ولا يبالي لو غفرَ لجميعِ الكافرين وعاقبَ جميعَ المؤمنين ، ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقضُ صفةً من صفات الإلهية .

وهٰذا ؛ لأنَّ التكليفَ تصرُّفٌ منه في عبيدِهِ ومماليكِهِ ، وأما الثوابُ . . ففعلٌ آخرُ علىٰ سبيل الابتداء ، وكونُهُ واجباً بالمعاني الثلاثةِ[1] غيرُ مفهومٍ ، ولا معنىٰ للحسن والقبح ، وإنْ أُريدَ معنىً آخرُ . . فليس بمفهوم ، إلا أنْ يقالَ : إنه يُصيِّرُ وعدَهُ كذباً ، وهو محالٌ ، ونحن نعتقدُ الوجوبَ بهٰذا المعنىٰ ولا ننكرُهُ .

تحريجة : التكليف مع القدرة على الثواب وتركه قبيح

فإن قيل : التكليفُ مع القدرة على الثواب وتركُ الثواب قبيحٌ ؟

قلنا : إن عنيتُمْ بالقبيح أنه مخالفٌ غرضَ المكلِّفِ . . فقدْ تعالى المكلِّف وتقدَّسَ عن الأغراض ، وإن عنيتُمْ به أنه مخالفٌ غرضَ المكلَّفِ . . فهو مسلَّمٌ ، ولكن ما هو قبيحٌ عند المكلَّف لم يمتنعْ عليه[2] فعلُهُ ؛ إذ كان القبيحُ والحسن عنده وفي حقِّهِ بمثابة واحدة[3] .

---

(١) للواجب التي ذكرها في بيان حدِّه ، انظر (ص ٢٢٢) .

(٢) أي : على الله عز وجل .

(٣) والماتريدية منعوا تعذيب المحسن وإثابة العاصي الكافر ، وقالوا بقبح ذلك ، ولكن بينهم وبين المعتزلة فرق شاسع ؛ فإطلاق الماتريدية للفظ القبح مراعاةً لكمال الصفات الإلهية ، ويتضح هٰذا في بحث التقبيح والتحسين العقليين ، فهم في هٰذا مع الأشاعرة بأنه لا يجب عليه تعالىٰ ذلك ، ولكنه أيضاً لا يليق به ؛ فكان وجوبه لهٰذا ، ويستدلون كذلك بنحو قوله سبحانه : ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ فهٰذا يرون فيه نصاً في التقبيح عند قوله : ﴿ سَآءَ ﴾ ، والكل متفق ـ : كما قال المؤلف رحمه الله ـ أن الشارع وعد ، ووعده لا يخلف . انظر « المسايرة » (ص١٨٢) ، و« شرح الطحاوية » للغنيمي (ص١٢٩)

علىٰ أنّا إنْ نزلْنا علىٰ فاسد معتقدهم . . فلا نسلِّمُ أنَّ مَنْ يستخدمُ عبدَهُ يجبُ عليه في العادة ثوابٌ ؛ لأن الثوابَ يكون عوضاً عن العمل ، فتبطلُ فائدةُ الرِّقِّ ، وحقٌّ على العبد أن يخدمَ مولاهُ لأنه عبدُهُ ، فإن كان لأجلِ عوضٍ . . فليس ذلك خدمةً .

ومن العجائب قولهم : إنه يجبُ الشكرُ على العباد ؛ لأنهم عبادٌ ، قضاءَ لحقِّ نعمتِهِ ، ثم يجبُ عليه الثوابُ على الشكر ! وهـٰذا محالٌ ؛ لأن المستحقَّ إذا وفَّىٰ . . لم يلزمْهُ عوضٌ ، ولو جاز ذلك . . للزم على الثواب شكرٌ مجدَّدٌ ، وعلىٰ هـٰذا الشكرِ ثوابٌ مجدَّدٌ ويتسلسلُ إلىٰ غيرِ نهاية ، ولم يزل العبدُ والربُّ كلٌّ واحد منهما أبداً مقيداً بحقِّ الآخرِ ، وهو محالٌ .

وأفحشُ من هـٰذا قولُهُم : إن كلَّ من كفرَ فيجب على الله تعالىٰ أن يعاقبَهُ أبداً ويخلدَهُ في النار ، بل كلُّ من قارفَ كبيرةً وماتَ قبلَ التوبةِ يخلدُ في النار ، وهـٰذا جهلٌ بالكرم والمُروءةِ ، والعقلِ والعادة والشرع وجميع الأمور .

فإنا نقول : العادةُ قاضيةٌ والعقولُ مشيرةٌ إلىٰ أن التجاوزَ والصفح أحسنُ من العقوبة والانتقام ، وثناءُ الناس على العافي أكثرُ من ثنائهم على المنتقم ، واستحسانُهم للعفو أشدُّ ، فكيفَ يستقبحُ العفوُ والإنعام ويستحسنُ طولُ الانتقام ؟!

ثم هـٰذا في حقِّ من آذته الجنايةُ وغضتْ من قدره المعصيةُ ، والله تعالىٰ يستوي في حقِّهِ الكفرُ والإيمانُ ، والطاعةُ والعصيان ، فهما في حقِّ إلـٰهيَّتِهِ وجلاله سيّان .

ثم كيف يُستحسنُ ـ إن سُلِكَ طريقُ المجازاة واستحسِنَ ذلك ـ تأبيدُ العقاب خالداً مخلداً في مقابلة العصيان بكلمة واحدة في لحظة ؟!

ومن انتهىٰ عقلُهُ في الاستحسان إلىٰ هـٰذا الحدِّ . . كانتْ دارُ المرضىٰ أليقَ به من مجامع العلماء .

علىٰ أنّا نقول : لو سَلكَ سالكٌ ضدَّ هٰذا الطريق بعينه . . كان أقومَ قيلاً ، وأجرىٰ علىٰ قانون الاستحسان والاستقباح الذي تقضي به الأوهامُ والخيالاتُ كما سبق[1] ؛ وهو أنّا نقولُ : الإنسانُ يقبحُ منه أن يعاقبَ علىٰ جناية سبقتْ وعَسُرَ تدارُكُها لوجهين :

أحدهما : أن يكونَ في العقوبة زجرٌ ورعايةُ مصلحةٍ في المستقبل ، فيحسنُ ذلك خيفةً من فواتِ غرضٍ في المستقبل ، فإنْ لم تكنْ فيه مصلحةٌ في المستقبل أصلاً . . فالعقوبةُ بمجردِ المجازاة علىٰ ما سبق قبيحٌ ؛ لأنه لا فائدةَ فيه للمعاقِبِ ولا لأحد سواهُ ، والجاني متأذٍّ به ، ودفعُ الأذىٰ عنه حسنٌ ، وإنما يحسنُ الأذىٰ لفائدة ، ولا فائدةَ ، وما مضىٰ فلا تداركَ له ؛ فهو في غاية القبحِ .

الوجه الثاني : أن نقولَ : إذا تأذَّى المجنيُّ عليه وامتعضَ واشتدَّ غيظُهُ . . فذلك الغيظُ مؤلمٌ ، وشفاءُ الغيظ مريحٌ من الألم ، والألمُ بالجاني أليقُ ، ومهما عاقبَ الجاني . . زالَ منه ألمُ الغيظِ واختصَّ بالجاني ، فهو أولىٰ ، فهٰذا أيضاً له وجهٌ ما وإن كان دليلاً علىٰ نقصان العقل وغلبة الغضب عليه .

فأما إيجابُ العقاب حيثُ لا تتعلق به مصلحة في المستقبل لأحد في علم الله تعالىٰ ، ولا فيه دفعُ أذىً عن المجني عليه . . ففي غاية القبح ، فهٰذا أقومُ من قول من يقول : إنَّ تركَ العقاب في غاية القبح .

والكلُّ باطلٌ واتباعٌ لموجب الأوهام التي وقعت بتوهُّمِ الأغراض ، واللهُ تعالىٰ متقدّسٌ عنها ، ولكنَّا أردنا معارضةَ الفاسدِ بالفاسد ؛ ليتبيَّنَ به بطلانُ خيالِهِمْ .

* * *

(١) في الحديث عن سبق الوهم إلى العكس . انظر (ص ٢٢٧) وما بعدها .

الدعوى السادسة

لا تجب المعرفة حتى يرد الشرع

ندعي : أنَّ الشرعَ لو لم يَرِدْ . . لكان لا يجبُ على العباد معرفةُ الله تعالىٰ وشكرُ نعمتِهِ ، خلافاً للمعتزلة[1] ؛ حيث قالوا : إنَّ العقلَ بمجرده موجبٌ .

وبرهانه : هو أن نقول : العقلُ يوجبُ النظرَ وطلبَ المعرفة لفائدةٍ مرتبة عليه ، أو مع الاعتراف بأن وجودَهُ وعدمه في حقِّ الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة .

فإن قلتم : يقضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدةَ فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً . . فهٰذا حكمُ الجهل لا حكمُ العقل ؛ فإنَّ العقلَ لا يأمرُ بالعبث ، وكلُّ ما هو خالٍ عن الفوائد كلِّها فهو عبثٌ ، وإنْ كان لفائدة . . فلا يخلو : إما أن ترجعَ إلى المعبود ، أو إلى العبد ؛ ومحالٌ أن ترجعَ إلى المعبودِ تعالىٰ وتقدَّسَ عن الفوائد ، وإنْ رجعتْ إلى العبدِ . . فلا يخلو : إما أن يكون في الحال ، أو في المآل ؛ أما في الحال . . فهو تعبٌ محضٌ لا فائدةَ فيه[2] ، وأما في المآل . . فالمتوقَّعُ هو الثوابُ ، ومن أينَ علمَ أنه يثابُ علىٰ فعله ؟ بل ربَّما يعاقبُ عليه ، فالحكمُ عليه بالثواب حماقةٌ لا أصلَ له .

تحريجة : العقل يقدر الثواب على الشكر والعقاب على الكفر

فإن قيل : يخطرُ بباله أن له ربّاً : إن شكره . . أثابَهُ وأنعمَ عليه ، وإن كفرَ نعمه . . عاقبَهُ عليه ، ولا يخطر بباله ألبتةَ جوازُ العقوبة على الشكر ،

---

(١) والماتريدية من أهل السنة والجماعة ، ولكن مع التفريق البيِّن كما هو الحال في الدعوى السابقة ، وقد لاحظ المحقق الكمال تداخل دعوى التكليف ودعوى الإيلام والجزاء بغير جنس العمل وهٰذه الدعوىٰ مع مسألة التحسين والتقبيح ؛ فجعل ذلك كله في دعوىٰ واحدة في « المسايرة » . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٩٠) .

(٢) والفائدة المقدرة في الحال هي استلذاذ وصف العبودية أمام المعبود سبحانه ، والاستيحاش من أن يكون الكون هملاً لا مدبِّر له ، ولكن هٰذا ليس بضروري لازم ، فلا يلتفت إليه .

والاحترازُ عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن المعلوم ؟

قلنا : نحنُ لا ننكرُ أن العاقلَ يستحثُّه طبعُهُ على الاحتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً ، فلا يمنعُ من إطلاق اسم الإيجاب علىٰ هٰذا الاستحثاث ؛ فإن الاصطلاحاتِ لا مُشاحَّةَ فيها ، ولكن الكلامَ في ترجيحِ جهةِ الفعل علىٰ جهة الترك في تقرير الثواب والعقاب ، مع العلم بأن الشكرَ وتركَهُ في حقِّ الله تعالىٰ سيان ، لا كالواحد منا ؛ فإنه يرتاح بالشكر والثناء ، ويهتزُّ له ويستلذُّهُ ، ويتألَّمُ بالكفران ويتأذَّىٰ به ، فإذا ظهرَ استواءُ الأمرين في حقِّ الله تبارك وتعالىٰ . . فالترجيحُ لأحد الجانبين محالٌ ، بل ربَّما يخطرُ بباله نقيضُهُ ، وهو أنَّهُ يعاقبُ على الشكر لوجهين :

العقاب على الشكر لا يبعد عقلاً

أحدهما : أن اشتغالَهُ به تَصرُّفٌ في فكره وقلبه بإتعابه وصَرْفِهِ عن الملاذِّ والشهوات ، وهو عبدٌ مربوبٌ خلقتْ له شهوةٌ ومُكِّنَ من الشهوات ، فلعلَّ المقصودَ أن يشتغلَ بلذَّاتِ نفسِهِ واستيفاء نِعَمِ الله تعالىٰ ، وألا يتعبَ نفسَهُ فيما لا فائدةَ لله تعالىٰ فيه ، فهٰذا الاحتمالُ أظهرُ .

الثاني : أن يقيسَ نفسَهُ علىٰ من يشكرُ ملكاً من الملوك ؛ بأن يبحثَ عن صفاتِهِ وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميعِ أسرارِهِ الباطنة مجازاةً علىٰ إنعامه عليه ؛ فيقال له : أنتَ بهٰذا الشكرِ مستحقٌّ لحزِّ الرقبة ؛ فما لك ولهٰذا الفضول ؟ ومن أنت حتىٰ تبحثَ عن أسرار الملوك وصفاتِهِم وأفعالهم وأخلاقهم ؟ ولماذا لا تشتغلُ بما يهمُّكَ ؟

فالذي يطلبُ معرفةَ الله تعالىٰ فإنه ينبغي أن يعرفَ دقائقَ صفاتِهِ تعالىٰ وأفعالِهِ وحكمته وأسراره في أفعاله ، وكلُّ ذلك مما لا يؤهَّلُ له إلا من له منصِبٌ ؛ فمن أين عرفَ العبدُ أنه مستحقٌّ لهٰذا المنصب ؟

فاستبانَ أن مآخذَهم أوهامٌ رسختْ فيهم من العاداتِ يعارضُها أمثالُها ولا محيصَ عنها .

تحريجة : إنما قلنا بوجوبه عقلاً لكيلا تبطل المعجزة؛ فهي ثابتة به

فإن قيل : فإنْ لم يكنْ مَدْرَكُ الوجوب مقتضى العقول . . أدىٰ ذلك إلىٰ

إفحامِ الرسول ؛ فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال : انظروا فيها . . فللمخاطبِ أن يقول : إن لم يكن النظرُ واجباً . . فلا أُقْدِمُ عليه ، وإن كان واجباً . . فيستحيلُ أن يكون مَدْرَكُهُ العقلَ ، والعقلُ لا يوجبُ ، ويستحيلُ أن يكونَ مدركُهُ الشرعَ ، والشرعُ لا يثبتُ إلا بالنظر في المعجزة ، ولا يجبُ النظرُ قبلَ ثبوت الشرع ؛ فيؤدي إلىٰ ألاّ تظهرَ صحّةُ النبوة أصلاً ؟

فالجوابُ : أن هـٰذا السؤالَ مصدرُهُ الجهلُ بحقيقة الوجوب ، وقد بيَّنا أن معنى الوجوب ترجُّحُ جانبِ الفعل على الترك بدفع ضررٍ موهوم في الترك أو معلوم ، وإذا كان هـٰذا هو الوجوبَ ، فالموجِبُ هو المرجِّحُ ، وهو الله تعالىٰ ؛ فإنه إذا ناط العقابَ بترك النظر[1] . . ترجَّحَ فعله علىٰ تركه ، ومعنىٰ قول النبي : إنه واجبٌ . . أنه مرجَّحٌ بترجيح الله تعالىٰ في ربطه العقابَ بأحدهما ، وأما المدرَكُ . . فعبارةٌ عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب ، وليس شرطُ الواجب أن يكونَ وجوبُهُ معلوماً ، بل أن يكونَ علمُهُ ممكناً لمن أراده .

فيقولُ النبي : إنَّ الكفرَ سُمٌّ مهلك ، والإيمانَ شفاءٌ مسعِدٌ ؛ بأن جعلَ اللهُ عز وجل أحدَهُما مسعداً والآخرَ مهلكاً ، ولست أُوجِبُ عليك شيئاً ؛ فإن الإيجابَ هو الترجيح ، والمرجِّحُ هو الله تعالىٰ ، وإنما أنا مخبرٌ عن كونه سُمّاً ، ومرشدٌ لك إلىٰ طريق تعرف به صدقي ، وهو النظرُ في المعجزة ، فإن سلكْتَ الطريقَ . . عرفت ونجوت ، وإن تركتَ . . هلكت .

مثال شافٍ للرد على هذه التحريجة

ومثالُهُ : مثال طبيبٍ انتهىٰ إلىٰ مريض وهو متردِّدٌ بين دوائين موضوعين بين يديه ، فقال له : أمّا هـٰذا . . فلا تتناوله ؛ فإنه مهلكٌ للحيوان ، وأنت قادر علىٰ معرفته بأن تطعمَهُ هـٰذا السِّنَّورَ فيموتَ على الفور ، فيظهر لك ما قلتُهُ ، وأما هـٰذا . . ففيه شفاؤُكَ وأنتَ قادرٌ علىٰ معرفته بالتجربة ، وهو أن تشربَهُ فتشفىٰ ، ولا فرقَ في حقِّي ولا في حقِّ أستاذي بين أن تهلك أو

---

(١) ناط العقاب : علَّقه .

تشفىٰ ، فإن أستاذيَ غنيٌّ عن بقائك ، وأنا أيضاً كذلك ، فعند هٰذا لو قال المريض : هٰذا يجبُ علي بالعقل أو بقولك ، وما لم يظهرْ لي هٰذا لَمْ أشتغلْ بالتجربة . . كان مُهْلِكاً نفسَهُ ، ولم يكنْ على الطبيب ضررٌ .

فكذلك النبي قد أخبرَهُ اللهُ تعالىٰ بأن الطاعةَ شفاءٌ ، والمعصيةَ داءٌ ، وأنَّ الإيمانَ مسعدٌ ، والكفرَ مهلكٌ ، وأخبره بأنه غنيٌّ عن العالمين سعدوا أم شقوا ، فإنما شأنُ الرسول أن يبلِّغَ ويرشدَ إلىٰ طريقِ المعرفة وينصرفَ ، فمن نظرَ . . فلنفسه ، ومن قصَّرَ . . فعليها ، وهٰذا واضحٌ .

تحريجة : ومدارُ النظر في ذلك على العقل

فإن قيل : فقد رجعَ الأمرُ إلىٰ أنَّ العقلَ هو الموجبُ من حيث إنه بسماعِ كلامِهِ ودعواهُ يتوقَّعُ عقاباً ، فيحملُهُ العقلُ على الحذر ، ولا يحصلُ إلا بالنظر ، فيجبُ عليه النظرُ ؟

قلنا : الحقُّ الذي يكشفُ الغطاءَ عن هٰذا من غير اتباع رسْمٍ وتقليد أمرٌ ، هو أن الوجوبَ ـ كما بانَ ـ عبارةٌ عن نوع رجحان في الفعل ، والموجبُ هو اللهُ تعالىٰ ؛ لأنه هو المرجِّحُ ، والرسولُ مخبِرٌ عن الترجُّح ، والمعجزةُ دليلٌ علىٰ صدقه في الخبر ، والنظرُ سببٌ في معرفة الصدق ، والعقلُ آلةُ النظرِ ولفهمِ معنى الخبر ، والطبعُ مستحثٌّ على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل ، فلا بدَّ من طبع تخالفه العقوبة الموعودة ويوافقُهُ الثوابُ الموعودُ ليكونَ مستحثّاً ، ولكن لا يستحثُّ ما لم يفهم المحذورَ ولم يقدِّرْهُ ظناً أو علماً ، ولا يفهمُ إلا بالعقل ، والعقلُ لا يفهمُ الترجيحَ بنفسه بل بسماعه من الرسول ، والرسولُ ليس يرجِّحُ الفعلَ على الترك بنفسه ، بل اللهُ هو المرجِّحُ ، والرسولُ مخبرٌ ، وصدقُ الرسولِ لا يظهرُ بنفسه بل بالمعجزة ، والمعجزةُ لا تدلُّ ما لم يُنظرْ فيها ، والنظرُ بالعقل .

فإذنْ ؛ قد انكشفت المعاني .

والصحيح في الألفاظ أن يقالَ : الوجوبُ هو الرجحانُ ، والموجبُ هو الله تعالىٰ ، والمخبرُ هو الرسول ، والمعرِّفُ للمحذور وصدقِ الرسول

هو العقلُ ، والمستحثُّ علىٰ سلوك سبيل الخلاص هو الطبعُ ، فهكذا ينبغي أن يفهمَ الحقُّ في هٰذه المسألة ، ولا يلتفتُ إلى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليلَ ولا يزيلُ الغموض[1] .

* * *

---

(1) انظر تحرير الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة في الدعاوى السابقة في « المسامرة شرح المسايرة » (ص١٨٣) وما بعدها .

الدعوى السابعة

بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجبة

ندعي : أنَّ بعثةَ الأنبياء جائزةٌ وليست بمحال ولا واجبة .

وقالت المعتزلةُ : إنها واجبةٌ[1] ، وقد سبق وجه الرد عليهم[2] .

وقالت البراهمةُ : إنها محال[3] .

وبرهانُ الجواز : أنه مهما قامَ الدليلُ علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ متكلمٌ ، وقام الدليلُ علىٰ أنه قادرٌ لا يعجزُ عن أن يدلَّ علىٰ كلام النفس بخلْقِ ألفاظٍ وأصوات أو رقوم أو غيرها من الدلالاتِ . . فقد قام الدليلُ علىٰ جواز إرسالِ الرسل ، فإنا لسنا نعني به إلا أن يقومَ بذات الله تعالىٰ خبرٌ عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضارِّ بحكم إجراء العادة ، ويصدرُ منه فعلٌ هو دلالة بشخص[4] علىٰ ذلك الخبر ، وعلىٰ أمره بتبليغ الخبر ، ويصدرُ منه فعلٌ خارق للعادة مقروناً بدعوىٰ ذلك الشخصِ الرسالةَ ، فليس شيءٌ من ذلك

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٥/ ٦٣) .

(٢) في بيان المراد من لفظ الواجب ، ودفع شبهة التحسين والتقبيح العقليين .
وبقول المعتزلة قالت الشيعة والفلاسفة وكثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر ، غير أن التعليل مختلف ؛ فعند المعتزلة والشيعة لأنها من اللطف المقرب للإيمان ، واللطف واجب عندهم على الله تعالىٰ ، وعند الفلاسفة لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية ، وعند الماتريدية لأنها من مقتضيات الحكمة ، فيستحيل ألاّ توجد كاستحالة السفه ، كما أن ما علم الله وقوعه واجب لغيره . انظر للتفصيل « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٩٩) .

(٣) ومثلُ البراهمةِ الصابئةُ والتناسخية ، ويرى الآمدي رحمه الله تعالىٰ عدم عموم البراهمة في جحد الرسالة ، بل منهم من اعترف بنبوة آدم عليه السلام ، ومنهم من اعترف بنبوة إبراهيم عليه السلام . انظر « غاية المرام » (ص٣١٨) ، وانظر ردّاً مطولاً للقاضي عبد الجبار علىٰ شبه البراهمة في « المغني » (١٥/ ١٠٩) .

(٤) هو الرسول المأمور بالتبليغ ، وفي (و) : (لشخص) بدل (بشخص) .

محالاً لذاته ؛ فإنه يرجعُ إلىٰ كلام النفس ، وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدِّقٌ للرسول .

وإنْ حكمَ باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان . . فقد استأصلنا هٰذا الأصلَ في حقِّ الله تعالىٰ ، ثم لا يمكنُ أن يدعيَ قبحَ إرسال الرسول علىٰ قانونِ الاستقباح ؛ فالمعتزلة مع المصير إلىٰ ذلك لم يستقبحوا هٰذا ، فليس إدراكُ قبحِهِ ولا إدراكُ امتناعه في ذاته ضرورياً ؛ فلا بدَّ من ذكر شبههم ، وغايةُ ما موَّهُوا به ثلاثُ شبهٍ :

شُبَهُ البراهمة في منع الرسالة والرد عليها

الشبهة الأولىٰ : قولُهم : إنه لو بعثَ النبيَّ بما تقتضيه العقولُ . . ففي العقولِ غنيةٌ عنه ، وبعثةُ الرسولِ علىٰ ذلك عبثٌ ، وذلك على الله تعالىٰ محالٌ ، ولو بعثَ بما يخالفُ العقولَ . . لاستحالَ التصديقُ والقبول .

الشبهة الثانية : أنه يستحيلُ البعثُ لأنه يستحيلُ تعريفُ صدقه ؛ لأن اللهَ تعالىٰ لو شافَهَ الخلقَ بتصديقه وكلمهم جهاراً . . فلا حاجةَ إلى الرسول ، وإنْ لم يشافِهْ به . . فغايتُهُ الدلالةُ علىٰ صدقه بفعل خارق للعادة ، ولا يتميَّزُ ذلك عن السحرِ والطِّلَّسْمات وعجائب الخواص[1] ، وهي خارقةٌ للعادات عند من لا يعرفُها ، وإذا استويا في خرق العادة . . لم يؤمنْ ذلك ، فلا يحصلُ العلمُ بالصدق[2] .

الشبهة الثالثة : أنه إنْ عرفَ تميُّزَها عن السحر والطِّلَّسْمات والتخيلات . . فمنْ أين يعرفُ الصدقَ ولعلَّ اللهَ تعالىٰ أرادَ إضلالَنا وإغواءَنا بتصديقه ؟ ولعلَّ كلَّ ما قال النبيُّ : إنه مسعدٌ . . فهو مُشْقٍ ، وكلَّ ما قال :

---

(١) **الطلسمات** : مفردها الطِّلَّسْم بتخفيف اللام وتشديدها ، وهو اسم للسرِّ المكتوم ، وعلم الطلسمات : تأليف القوى السماوية بقوىٰ بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث منها أمور غريبة . « تهافت الفلاسفة » (ص٢٣٥) .

وهٰذا العلم منه ما يوافق الشرع ومنه ما يخالفه ، ويطلب ذلك في مواطنه .

(٢) أي : بصدق دعوى الرسالة ، وفي (ب) و(د) : (بالتصديق) .

مُشْقٍ . . فهو مسعدٌ ولكنَّ اللهَ تعالىٰ أرادَ أن يسوقَنا إلى الهلاك ويغويَنا بقول الرسول ؛ فإنَّ الإضلالَ والإغواء غيرُ محال على الله تعالىٰ عندكم ؛ إذ العقلُ لا يحسِّنُ ولا يقبِّحُ ؟

وهـٰذه أقوىٰ شبهة ينبغي أن يجادلَ بها المعتزليُّ عند رومه إلزامَ القولِ بتقبيح العقل إذ يقولُ : إنْ لم يكن الإغواءُ قبيحاً . . فلا يعرفُ صدقُ الرسل قطُّ ، ولا يعلم أنه ليس بإضلال .

والجواب : أن نقول :

العقل قاصر عن معرفة المشقي والمسعد

أما الشبهة الأولى . . فضعيفةٌ ؛ فإن النبيَّ صلى الله عليه وسلم يَرِدُ مخبراً بما لا تستقلُّ العقولُ بمعرفته ، ولكن تستقلُّ بفهمه إذا عُرِفَ ؛ فإنَّ العقلَ لا يرشدُ إلى النافع والضارِّ من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد ، ولا يفرِّقُ بين المشقِي والمسعِد ، كما لا يستقلُّ بدرْك خواصِّ الأدويةِ والعقاقير ، ولكنَّهُ إذا عُرِّف . . فَهِمَ وصدَّقَ وانتفعَ بالسماع ؛ فيجتنبُ المهلِكَ ويقصدُ المسعدَ ، كما ينتفعُ بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ، ثم كما يعرفُ صدقَ الطبيبِ بقرائنِ الأحوال وبأمورٍ أخرَ . . فكذلك يستدلُّ علىٰ صدق الرسول بمعجزاتٍ وقرائنِ حالاتٍ ؛ فلا فرقَ(١) .

أين المعجزة من السحر؟

أما الشبهة الثانية ؛ وهي عدمُ تمييز المعجزة عن السحر والتخييلاتِ . . فليس كذلك ؛ فإن أحداً من العقلاء لم يجوِّز انتهاءَ السحر إلىٰ إحياء الموتىٰ ، وقلب العصا ثعباناً(٢) ، وفلق القمر ، وشقِّ البحر ، وإبراءِ الأكمه والأبرص ، وأمثال ذلك .

---

(١) بل لو سلمنا استقلالَ العقل بالمعرفة . . لم تسلم الشبهة من النقض ؛ إذ مبدأ التنبيه للعقل الشارد أو القاصر واردٌ ، وكلُّنا يسلِّم بعدم تساوي العقول في الإدراك ، غير أن القاصر والشارد إن نُبِّهَ . . لاستفاد وأدرك! وقد أشار المؤلف إلىٰ أن الطبع يستحثُّ على الاحتراز من الضرر ، وقد يكون الطبع بليداً فينفعه الحثّ .

(٢) على الحقيقة لا على التخييل والتشبيه ، وعبارة إمام الحرمين في غاية الدقة حين قال : (. . . وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ، ومن جوَّزَ التوصل إلىٰ مثل ذلك بالحكم ودرك الخواص . . فقد خرج عن حيز العقلاء) . « الإرشاد » (ص٣١٢) .

والقول الوجيز : إن هٰذا القائل إن ادعىٰ أن كلَّ مقدورٍ لله تعالىٰ فهو ممكن تحصيله بالسحر . . فهو قولٌ معلومُ الاستحالة بالضرورة ، وإن فرَّقَ بين فعل وفعل . . فقد تُصوِّرَ تصديقُ الرسول بما يعلمُ أنه ليس من السحر ، ويبقى النظرُ بعدَهُ في أعيان الرسل وآحاد المعجزات ، وأن ما أظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ؟ ومهما وقعَ الشكُّ فيه . . لم يحصل الصدق به ما لم يتحَدَّ به النبيُّ علىٰ ملإٍ من أكابر السحرة ، ولم يمهلهم مدَّةَ المعارضة ، ولم يعجزوا عنه ، وليس الآن من غرضنا آحادُ المعجزات[1] .

الإغواءُ غير متصور في التفويض

أما الشبهة الثالثة ؛ وهو تصورُ الإغواءِ من الله تعالىٰ ، والتشكُّك بسبب ذلك . . فنقول : مهما علمَ وجهُ دلالة المعجزة علىٰ صدق النبي . . علم أن ذلك مأمونٌ منه[2] ؛ وذلك بأن نعرفَ الرسالةَ ومعناها ، ونعرف وجهَ الدلالة ؛ فنقول : لو ادعَىٰ إنسانٌ بين يدي ملك علىٰ جنده أنه رسولُ الملكِ إليهم ، وأن الملكَ أوجبَ طاعتَهُ عليهم في قسمةِ الأرزاق والإقطاعات ، فطالبوه بالبرهان والملكُ ساكتٌ ، فقال : أيُّها الملكُ ؛ إنْ كنتُ صادقاً فيما ادعيتُهُ . . فصدقني بأن تقومَ علىٰ سريرك ثلاثَ مراتٍ على التوالي وتقعدَ علىٰ خلاف عادتك ؛ فقامَ الملكُ عَقِيبَ التماسِهِ على التوالي ثلاثَ مراتٍ ثم قعد . . حصلَ للحاضرين علمٌ ضروريٌّ بأنه رسولُ الملك قبلَ أن يخطرَ ببالهم أنَّ هٰذا الملكَ من عادته الإغواءُ أم يستحيلُ في حقِّه ذلك .

بل لو قال الملكُ : صدقتَ ، وقد جعلتُكَ رسولاً ووكيلاً . . لعلمَ أنه رسول ووكيل ، فإذا خالفَ العادةَ بفعله . . كان ذلك كقوله : أنت رسولي ، وهٰذا ابتداءُ نصبٍ وتوليةٍ وتفويض ، ولا يتصوَّرُ الكذبُ في التفويض ،

---

(١) وهٰذه الشبهة من البراهمة ومن قال بوجود حقائق للسحر ، أما المعتزلة . . فهم علىٰ منع ذلك ، وغالبهم علىٰ نفي وجود السحر ، وهم علىٰ نقيض الدعوىٰ كما تقدم ؛ إذ أوجبوا الرسالة .

(٢) في (د) : (فيه) ، ومأمون منه ؛ أي : مأمون من الله تعالىٰ علىٰ صدق ما يدعيه ليجب التصديق به ، كما يفهم من السياق .

وإنما يتصوَّرُ في الإخبار ، والعلمُ بكون هـٰذا تصديقاً وتفويضاً ضروريٌّ .

ولذلك لم ينكرْ أحدٌ صدقَ الأنبياء من هـٰذه الجهة ، بل أنكروا كونَ ما جاءَ به الأنبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتلبيس ، أو أنكروا وجودَ ربٍّ متكلِّم آمر ناهٍ مصدِّقٍ مُرْسِلٍ ، فأما من اعترفَ بجميع ذلك ، واعترفَ بكون المعجزةِ فعلَ الله تعالىٰ . . حصلَ له العلمُ الضروري بالتصديق .

تحريجة: ولِمَ لا يكون مُغْوِياً لنا طالما أن الكذب ليس قبيحاً لعينه عندكم وغير ممتنع في حقه على أصولكم؟

فإن قيل : فهَبْ أنهم رأوا اللهَ عز وجل بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول : هـٰذا رسولي ليخبرَكم بطريق سعادتكم وشقاوتكم . . فما الذي يؤمنُكم أنه أغوى الرسولَ والمرسلَ إليه ، وأخبرَ عن المشقي بأنه مسعِدٌ ، وعن المسعِدِ بأنه مشْقٍ ؟ فإنَّ ذلك غيرُ محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول .

بل لو قدِّرَ عدمُ الرسول ولكن قال اللهُ تعالىٰ شفاهاً : نجاتُكُم في الصوم والصلاة والزكاة ، وهلاكُكم في تركها . . فبمَ نعلمُ صدقَهُ ؟ فلعله يلبِّسُ علينا ليغوينا[1] ويهلكنا ؛ فإن الكذبَ عندكم ليس قبيحاً لعينه ، وإن كان قبيحاً . . فلا يمتنعُ على الله تعالىٰ ما هو قبيح وظلم ، وما فيه هلاكُ الخلق أجمعين ؟

الكذب في كلام النفس محال

فالجوابُ : أن الكذبَ مأمونٌ عليه ؛ فإنه إنما يكون في الكلام ، وكلامُ الله تعالىٰ ليس بصوت وحرف حتىٰ يتطرَّقَ إليه التلبيس ، بل هو معنىً قائمٌ بنفسه تعالىٰ ، فكلُّ ما يعلمُهُ الإنسانُ يقومُ بذاته خبرٌ عن معلومه علىٰ وفق علمِهِ ، ولا يتصوَّرُ الكذبُ فيه ، فكذلك في حقِّ الله تعالىٰ .

وعلى الجملة : الكذبُ في كلام النفس محالٌ ، وذلك يحصِّلُ الأمنَ عما قالوه ، وقد اتضحَ بهـٰذا أن الفعلَ مهما عُلمَ أنه فعلُ الله تعالىٰ ، وأنه خارجٌ عن مقدور البشر واقترنَ بدعوى النبوة . . حصلَ العلمُ الضروري بالصدق ، وكان الشكُّ من حيث الشكُّ في أنه مقدورٌ للبشرِ أم لا ، فأما بعد معرفة كونِهِ

---

(١) في (و) : (لِيُغَرِّر بنا) .

من فعل الله تعالىٰ . . فلا يبقىٰ للشكِّ مجالٌ أصلاً ألبتةَ[1] .

تحريجة: فما قولكم في الكرامات وهي على يد غير مدعي النبوة؟

فإن قيل : فهل تجوِّزون الكراماتِ[2] ؟

قلنا : اختلفَ الناسُ فيها ، والحقُّ أن ذلك جائزٌ ؛ فإنه يرجعُ إلىٰ خرق الله عز وجل العادةَ بدعاءِ إنسان أو عندَ حاجته ، وذلك مما لا يستحيلُ في نفسه ؛ لأنه ممكنٌ ، ولا يؤدي إلىٰ محال آخرَ ؛ فإنه لا يؤدي إلىٰ بطلان المعجزة ؛ لأن الكرامةَ عبارةٌ عما يظهرُ من غير اقتران التحدي به ، فإنْ كان مع التحدي . . فإنا نسمِّيهِ معجزةً وتدلُّ بالضرورة علىٰ صدق المتحدي ، وإنْ لم تكنْ دعوىٰ . . فقد يجوزُ ظهورُ ذلك علىٰ يد فاسق ؛ لأنه مقدورٌ في نفسه[3] .

تحريجة: فهل تظهر المعجزة على يد كاذب؟

فإن قيل : فهلْ من المقدور إظهارُ معجزةٍ علىٰ يد كاذب ؟

قلنا : المعجزةُ المقرونةُ بالتحدي نازلةٌ منزلةَ قوله تعالىٰ : (صدقتَ وأنتَ رسولي) ، وتصديقُ الكاذب محالٌ لذاته ، وكلُّ من قيل له : أنت رسولي . . صار رسولاً وخرجَ عن كونه كاذباً ، فالجمعُ بين كونه كاذباً وبين ما ينزلُ منزلةَ قوله : أنت رسولي . . محالٌ ؛ لأن معنىٰ كونه كاذباً أنه ما قيل له : أنت رسولي ، ومعنى المعجزة أنه قيل له : أنت رسولي ، فإنَّ فعلَ

---

(١) وأما الجواب عند الماتريدية من أهل السنة والجماعة . . فعدم التسليم بأصل الدعوىٰ ؛ إذ الكذب محالٌ عقلاً على الله تعالىٰ ؛ لأنه من صفات الكمال ومقتضيات الحكمة ، لا لكون ذلك من باب التقبيح العقلي .

(٢) نفى المعتزلة وقوع الكرامات ، وأنكروا الثابت منها عن السلف ونازعوا فيه ، قال القاضي عبد الجبار : (فلو كان الأمر كما زعمتم . . لكان أولىٰ بأن يظهر المعجز علىٰ أمير المؤمنين في حال منازعة غيره له كمعاوية وغيره ؛ لأنه كان أقوىٰ في إزالة الشبهة وفي الاستغناء عن التحكيم الذي نتج من خلاف الخوارج ما نتج ، وفقْدُ ذلك من أول الدلالة علىٰ أن الأمر لا حقيقة له) . « المغني » (١٥/ ٢٤١) .
ونسي القاضي أن الكرامة منحة إلـٰهية صرفة ، لله سبحانه فيها حِكَم ، ولا ندري كيف تأوّل كرامة أهل الكهف والسيدة مريم عليها السلام ، وانظر الرد علىٰ شبههم في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٢/ ٣١٦) .

(٣) وللتفرقة نسميه استدراجاً .

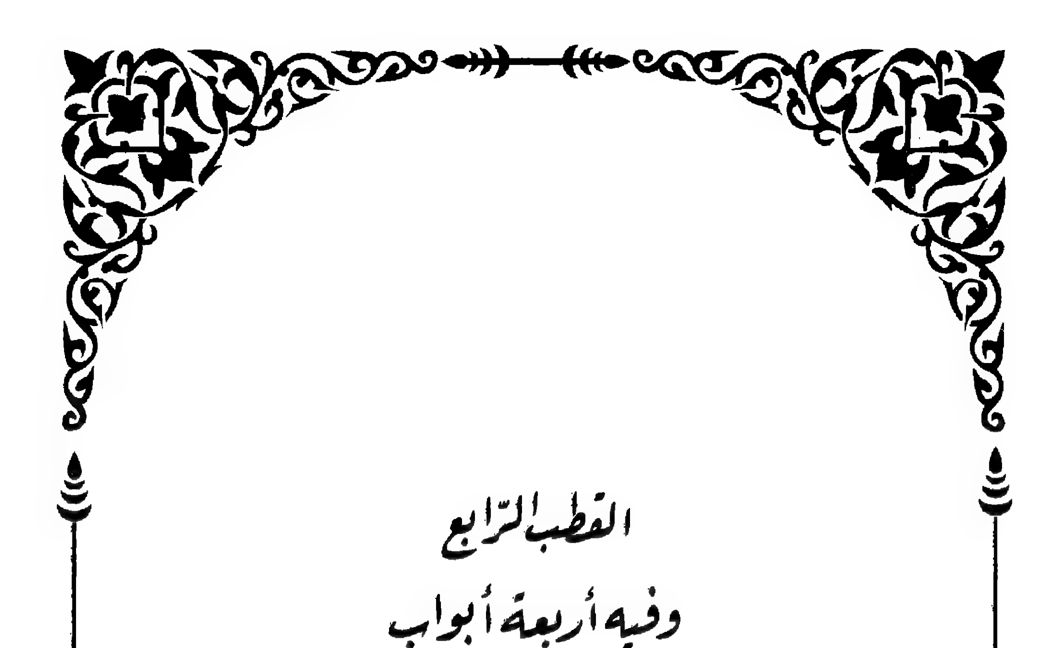
الملكِ علىٰ ما ضربنا المثال به كقوله : أنت رسولي . . بالضرورة ، فاستبانَ أنَّ هـٰذا غيرُ مقدور ؛ لأنه محالٌ ، والمحالُ لا قدرة عليه[1] .

فهـٰذا تمامُ هـٰذا القطبِ ، فلنشرعْ في إثبات نبوَّةِ نبيِّنا محمدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم ، وإثباتِ ما أخبرَ عنه ، والله أعلم .

* * *

دفع شبهة الدجال

(١) وأعظم شبهة قد ترد في هـٰذه التحريجة هي ما جاء به خبرُ الشارع من بعثة الدجال آخر الزمان وتمكينه من أعظم الخوارق ؛ كإحياء الموتىٰ وغيره ، ولعل خير جواب عنها : أنه غير مدعٍ للنبوة بل هو مدعٍ للألوهية ، وإلـٰه متحيِّز أعور ليس من عقائد الملة الحنيفية ، فكانت دعوى الإلهية أهون من دعوى النبوة في هـٰذا المقام ؛ لتباين المعجزة مع الدعوىٰ ، فصار الأمر كأنه قال : آمن بأنَّ الواحدَ عددٌ زوجٌ بدليل معجزتي ، فهـٰذا ـ وإن كان مقارناً للمعجزة ـ لا يسلَّمُ في الحكم العقلي ، فوجب ردُّ هـٰذه المعجزة لزوماً .
أضف إليه أنه يكون زمن الفتن ، وأنه ما من نبي ـ لخطورة هـٰذه الشبهة ـ إلا وحذَّر قومَهُ منه ، وقد جاء في الخبر المتواتر علىٰ لسان نبيٍّ صاحب معجزة أنه لا نبي بعده ، وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فلو سلمنا تنزلاً أن الدجال يدعي النبوةَ . . لأثبتنا تناقض الخبر الصادق من مصدر واحد ، وهـٰذا لا يتصور ، كما ذكر ذلك المؤلف في رد الشبهة الثانية الواردة على اليهود في إنكار النبوة .



القطب الرابع
وفيه أربعة أبواب

الباب الأول : في إثبات نبوَّةِ نبينا محمد صلَّى الله عليه وسلَّم .

الباب الثاني : في بيان أن ما جاءَ به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حقٌّ ، وفيه مقدمة وفصلان .

الباب الثالث : في الإمامة ، وفيه نظر في ثلاثة أطراف .

الباب الرابع : في بيان من يجبُ تكفيرُهُ من الفرق ومن لا يجبُ ، والإشارةِ إلى القوانين التي ينبغي أن يعوَّل عليها في التكفير ، وبه اختتام الكتاب .

الباب الأول
في إثبات نبوّة نبيّنا محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم

وإنما نفتقرُ إلىٰ إثبات نبوَّتِهِ على الخصوص مع ثلاث فرق :

الرد على العيسوية القائلين : إنه نبي العرب

الفرقة الأولىٰ : العيسوية[١] : حيث ذهبوا إلىٰ أنه رسولٌ إلى العرب فقط لا إلىٰ غيرهم ، وهـٰذا ظاهرُ البطلان ؛ فإنهم اعترفوا بكونه رسولاً حقّاً ، ومعلومٌ أن الرسولَ لا يكذبُ ، وقد ادعىٰ هو أنه رسولٌ مبعوثٌ إلى الثقلين ، وبعثَ رسلَهُ إلىٰ كسرىٰ وقيصر وسائرِ ملوك العجم ، وتواتر ذلك منه[٢] ! فما قالوه محالٌ متناقضٌ .

الرد على اليهود القائلين : لا نبي بعد موسى عليه السلام

الفرقة الثانية : اليهود : فإنهم أنكروا صدقَهُ لا بخصوص نظرٍ فيه وفي معجزاته ، بل زعموا أنه لا نبيَّ بعد موسىٰ عليه السلام ، فأنكروا نبوَّةَ عيسىٰ عليه السلام ، فينبغي أن نثبتَ عليهم نبوَّةَ عيسىٰ عليه السلام ؛ لأنه ربما يقصرُ فهمُهُمْ عن درْك إعجاز القرآن ، ولا يقصرون عن درْكِ إعجاز إحياء الموتىٰ وإبراء الأكمه والأبرص ؛ فيقال لهم : ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدلُّ علىٰ صدقه بإحياء الموتىٰ وبين من يستدلُّ بقلب العصا ثعباناً ؟

إنما ثبتت نبوة موسى بما ثبتت به نبوة عيسى عليهما السلام

فلا يجدون إليه سبيلاً ألبتةَ ؛ إلا أنهم ضلُّوا بشبهتين :

إحداهما : قولهم : النسخُ محالٌ في نفسه[٣] ؛ لأنه يدلُّ على البدَاء والتغيُّرِ ، وذلك محالٌ على الله تعالىٰ .

---

(١) وهم من اليهود ، وانظر التعريف بهم في فهرس الفرق .

(٢) روىٰ مسلم في « صحيحه » (١٧٧٤) عن أنس رضي الله عنه : (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كتب إلىٰ كسرىٰ وإلىٰ قيصر وإلى النجاشي وإلىٰ كل جبار يدعوهم إلى الله تعالىٰ) .

(٣) وتابع اليهودَ علىٰ هـٰذا القول غلاةُ الروافض من التناسخية وغيرهم . « البرهان » (٢/١٣٠٠) .

والثانية : لقَّنَهُمْ بعضُ الملحدة أن يقولوا : قد قالَ موسىٰ عليه السلام : عليكم بديني ما دامت السماواتُ والأرض ، وأنه قال : إني خاتم الأنبياء .

الرد على اليهود شبهة امتناع النسخ

أما الشبهة الأولىٰ . . فبطلانُها بفهم النسخ ، وهو عبارةٌ عن الخطاب الدالِّ على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمرارُهُ بعدم لحوقِ خطاب يرفعُهُ[1] .

وليس من المحال أن يقولَ السيدُ لعبده : (قُمْ) مطلقاً ولا يبيِّنُ له مدة القيام وهو يعلمُ أن القيامَ مقتضىً منه إلىٰ وقت بقاء مصلحته في القيام ، ويعلم مدةَ مصلحته ولكن لا يبيِّنُها له ، ويفهم العبدُ أنه مأمورٌ بالقيام مطلقاً ، وأن الواجبَ الاستمرارُ عليه أبداً إلا أن يخاطبَهُ السيدُ بالقعود ، فإذا خاطبه بالقعود . . قعدَ ولم يتوهَّمْ بالسيد أنه بدا له أو ظهرتْ له مصلحةٌ كان لا يعرفُها والآن قد عرفَها ، بل يجوزُ أن يكونَ قد عرفَ مدةَ مصلحة القيام وعرفَ أن الصلاحَ في ألاَّ ينبِّهَ العبدَ عليها ويطلقَ الأمرَ له إطلاقاً حتىٰ يستمرَّ على الامتثال ، ثم إذا تغيَّرتْ مصلحتُهُ . . أمرَهُ بالقعود .

فهكذا ينبغي أن يفهمَ اختلافُ أحكام الشرائع ؛ فإنَّ ورودَ النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ، ولا في معظم الأحكام ، ولكن في بعض الأحكام ؛ كتغيير قِبلةٍ وتحليلِ مُحَرَّمٍ وغير ذلك ، وهـٰذه المصالحُ تختلفُ بالأعصار والأحوال ، فليس فيه ما يدلُّ على التغير ، ولا على الاستبانة بعد الجهل ، ولا على التناقض .

إيمانُهم بالأنبياء قبل موسى مانعٌ من اعتقاد النسخ

ثم هـٰذا إنما يستمرُّ لليهود أنْ لو اعتقدوا أنه لم يكنْ شريعةٌ من لدنْ آدمَ عليه السلام إلىٰ زمنِ موسىٰ عليه السلام ، وينكرون وجودَ نوح وإبراهيمَ ـ

---

(1) قال المؤلف رحمه الله في « المنخول » (١/ ٢٩٠) : (والمختار : أن النسخ إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم ؛ فنقول : قول الشارع : افعلوا . . شرط استمراره ألاّ ينهىٰ ، وهـٰذا شرط تضمنه الأمر وإن لم يصرح به ، كما أن شرطه استمرار القدرة ، ولو قدر عجز المأمورين . . تبين به بطلان شرط الاستمرار) .

صلوات الله وسلامه عليهما ـ وشرعَهما ولا يتميزونَ فيه عمن ينكرُ نبوةَ موسىٰ ـ عليه السلام ـ وشرعَهُ ، وكلُّ ذلك إنكارُ ما عُلِمَ على القطع بالتواتر!

أما الشبهة الثانية . . فسخيفةٌ من وجهين :

أحدهما : أنه لو صحَّ ما قالوه عن موسىٰ[(١)] . . لما ظهرت المعجزاتُ علىٰ يد عيسىٰ ؛ فإن ذلك تصديقٌ بالضرورة ، فكيف يصدقُ الله عز وجل بالمعجزة مَنْ يكذِّبُ موسىٰ وهو أيضاً مصدِّقٌ[(٢)] ؟! أفتنكرون معجزة عيسىٰ وجوداً أو تنكرون كونَ إحياء الموتىٰ دليلاً علىٰ صدق المتحدي ؟

فإن أنكروا شيئاً منه . . لزمَهم في شرع موسىٰ لزوماً لا يجدون عنه محيصاً .

وإذا اعترفوا به . . لزمَهم تكذيبُ مَنْ نقل إليهم عن موسىٰ ـ عليه السلام ـ قولَهُ : إني خاتم الأنبياء .

الثاني : هو أن هٰذه الشبهةَ إنما لُقِّنُوها بعد بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته[(٣)] ، ولو كانت صحيحة . . لاحتجَّ اليهودُ بها في زمانه وقد حملوا بالسيف على الإسلام ، وكان رسولُنا صلى الله عليه وسلم مصدقاً لموسىٰ عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره ، فهلا عُرِضَ عليه من التوراة ذلك ؟ وما الذي صرفهم عنه[(٤)] ؟

---

(١) وادعوه في حقه ، وهو قوله : إني خاتم الأنبياء .

(٢) في (أ) و(ب) و(د) : (مصدَّق له) أي : وهو مصدق لموسىٰ عليه السلام كذلك .

(٣) والملقِّن زنديق مشهور هو ابن الراوندي ؛ قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣٤٣) : (وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً واستذلوا به الطغام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم إلىٰ تصرُّم الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل علىٰ ذلك . . رجعوا إلىٰ إخبار نبيهم إياهم بتأبيد شريعته ، ونحن نقول : قد أخبرنا موسىٰ بتأبيد شريعته ، فلتتأبد ، وهو المصدق إجماعاً . . .) .

(٤) إذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحاكم إلىٰ توراتهم التي بين أيديهم وأثبت حكم الرجم عليهم بآية منها . . فلماذا لم يبادلوه الحجة ويقولوا له : وفي توراتنا التي ألزمتنا بها آيةٌ تقول : إن موسىٰ هو خاتم الأنبياء ، ولو فعلوا ذلك . . لكان مفحماً! غير أنهم لم =

ومعلوم قطعاً أن اليهود لم يحتجوا به ؛ لأن ذلك لو كان . . لكان مفحماً لا جوابَ عنه ، ولتواترَ نقلُهُ ، ومعلومٌ أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ، ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايةً لدمائهم وأموالهم ونسائهم ، فإذا ثبتت عليهم نبوةُ عيسىٰ عليه السلام . . أثبتنا نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم بما نثبتُها به على النصارىٰ .

الرد على النصارى المنكرين لمعجزته عليه الصلاة والسلام

الفرقة الثالثة : النصارىٰ : وهم مُجوِّزون النسخَ ، ولكنهم منكرون نبوّةَ نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من حيث إنهم ينكرون معجزته ، وفي إثبات نبوته بالمعجزة طريقان :

الأول : التمسك بالقرآن ؛ فإنا نقول : لا معنىٰ للمعجزة إلا ما يقترن بتحدي النبي عندَ استشهاده علىٰ صدقه علىٰ وجهٍ يُعجزُ الخلقَ علىٰ معارضته ، وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة ، وإغراقُهم فيها متواترٌ ، وعدمُ المعارضة معلومٌ ؛ إذ لو كان . . لظهرَ ، فإن أرذال الشعراء لمّا تحدوا بشعرهم وعورضوا . . ظهرت المعارضاتُ والمناقضات الجاريةُ بينهم .

فإذنْ ؛ لا يمكنُ إنكارُ تحديه بالقرآن ، ولا يمكنُ إنكارُ اقتدار العرب علىٰ طرق الفصاحة ، ولا يمكنُ إنكارُ حرصِهِم علىٰ دفع نبوته بكلِّ ممكن ؛

= يفعلوا ؛ فدل ذلك علىٰ نفي وجود شيء من ذلك قطعاً وهم أحرص الناس علىٰ بيان فساد نبوته حاشاه صلى الله عليه وسلم .

وحديث الرجم هـٰذا ما رواه البخاري (٣٦٣٥) واللفظ له ، ومسلم (١٦٩٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما : أن اليهود جاؤوا إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ » فقالوا : نفضحهم ويجلدون ، فقال عبد الله بن سلام : كذبتم ؛ إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده علىٰ آية الرجم ، فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفعْ يدك ؛ فرفع يده ، فإذا فيها آية الرجم ، فقالوا : صدقَ يا محمد ؛ فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما .

حمايةً لدينهم ودمائهم وأموالهم ، وتخلُّصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ، ولا يمكنُ إنكارُ عجزِهم[1] ؛ لأنهم لو قدروا. . لفعلوا ؛ فإن العادةَ قاضيةٌ بالضرورة بأن القادر علىٰ دفع الهلاك عن نفسه يشتغلُ بدفعه ، ولو فعلوا. . لظهرَ ذلك ونُقِلَ .

فهـٰذه مقدماتٌ عُلِمَ بعضُها بالتواتر وبعضُها بمجاري العادات ، وكل ذلك مما يورثُ اليقينَ ، فلا حاجةَ إلى التطويل .

وبمثل هـٰذا الطريق ثبتتْ نبوةُ عيسىٰ عليه السلام ، ولا يقدر النصراني علىٰ إنكار شيء من ذلك ؛ فإنه يمكنُ أن يقابلَ بعيسىٰ فينكرَ تحدِّيَهُ بالنبوة ، أو استشهادَهُ بإحياء الموتىٰ ، أو وجودَ إحياء الموتىٰ ، أو عدمَ المعارضة ، أو يقال : عورضَ ولم يظهرْ ، وكلُّ ذلك مجاحدات لا يقدرُ عليها المعترفُ بأصل النبوات .

تحريجة: وما وجه إعجاز القرآن؟

فإن قيل : ما وجهُ إعجاز القرآن ؟

قلنا : الجزالةُ والفصاحةُ مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر ضروب كلامهم ، والجمعُ بين هـٰذا النظم وهـٰذه الجزالة معجزٌ خارج عن مقدور البشر .

نعم ؛ ربما يُرىٰ للعرب أشعارٌ وخطبٌ يحكمُ فيها بالجزالة ، وربما ينقلُ

---

(١) فهم عاجزون عن الإتيان بآية من مثله رغم التقريع المهين لهم ، وسبب عجزهم كونُ القرآن معجزاً في نفسه ، لا أنهم صرفوا عن معارضته فعجزوا لذلك كما قالت المعتزلة في نظرية (الصَّرْفة) التي دعَّم بنيانَها قاضيهم عبدُ الجبار ، قال : (إنه معجز من حيث تعذر على المتقدمين في الفصاحة معارضته) « المغني » (٣١٦/١٦) ، فالقول الأول هو قول عامة أهل السنة والجماعة ، وهو ما يسمىٰ بنظرية « النظم » ، وبكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر ، وإنما هي من مقدور خالق القوىٰ والقدر . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢٠٩/٢) ، « دلائل الإعجاز » (ص ٣٩٠) و« الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز » له ، « الإرشاد » (ص٣٤٧ ، ٣٤٩) ، « المواقف » (ص٣٤٩) .
ومع هـٰذا كله سنرى المؤلف رحمه الله تعالىٰ بعد أسطر يتنزَّل إلى القول بالصرفة إلزاماً لهـٰذه الفرقة وإفحاماً ، فالإعجاز ثابت للقرآن بكلا الحالين .

عن بعضٍ من قصدَ المعارضةَ مراعاةُ هٰذا النظمِ بعد تعلُّمِهِ من القرآن ، ولكنْ من غير جزالةٍ بل مع ركاكة ؛ كما يُحكىٰ عن ترَّهاتِ مسيلمة الكذاب حيث قال : (الفيلُ وما أدراك ما الفيلُ! له ذنبٌ وَبْيل وخرطوم طويل) فهٰذا وأمثالُهُ ربما يُقدرُ عليه مع ركاكة يستغثُّها[1] الفصحاء ويستهزئون بها .

وأما جزالة القرآن . . فقد قضىٰ كافةُ العرب منها العجبَ ، ولم ينقلْ عن واحد منهم تشبثٌ بطعن في فصاحته ؛ فهو إذنْ معجزٌ وخارجٌ عن مقدور البشر من هٰذين الوجهين ؛ أعني : من اجتماع هٰذين الوجهين[2] .

تحريجة : لعل انشغال العرب بالمحاربة منع من المعارضة

فإن قيل : لعل العربَ اشتغلتْ بالمحاربة والقتال ؛ فلم تعرج علىٰ معارضة القرآن ، ولو قصدتْ . . لقدرت عليه ، أو منعتها العوائق عن الاشتغال به ؟

والجواب : أن ما ذكروهُ هوسٌ ؛ فإنَّ دفعَ تحدي المتحدي بنظم كلام أهونُ من الدفع بالسيف مع ما جرىٰ على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشنِّ الغارات .

ثم ما ذكروه غيرُ دافعٍ غرضَنا ؛ فإن انصرافَهم عن المعارضة لم يكنْ إلا بصرف من الله تعالىٰ ، والصرفُ عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات ؛ فلو قال نبي : آيةُ صدقي أني في هٰذا اليوم أحرِّكُ إصبعي ولا يقدر أحد من البشر علىٰ معارضتي ، فلم يعارضْهُ أحدٌ في ذلك اليوم . . ثبتَ صدقُهُ ، وكان فقْدُ قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات ، وإنْ فرض وجودُ القدرة . . ففقدُ داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتُهُم ماسةً إلى الدفع باستيلاء النبي علىٰ رقابهم وأموالهم ، وذلك كلُّهُ معلومٌ على الضرورة[3] .

---

(١) يعلمون أنها لا تسمن ولا تغني من جوع .

(٢) أي : النظم مع الجزالة والفصاحة ، وهٰذا هو عين ما ذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣٤٩) .

(٣) هٰذا تنزُّلٌ من الإمام الغزالي ومجاراة للخصم لأجل تحقيق الدعوىٰ ، وعليه يكون القرآن =

فهٰذا طريق تقرير نبوته على النصارىٰ ، ومهما تشبَّثوا بإنكار شيء من هٰذه الأمور الجلية . . فلا نشتغلُ إلا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسىٰ عليه السلام .

الطريقة الثانية : **أن تثبتَ نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه** ؛ كانشقاقِ القمر[1] ، ونطْقِ العجماء[2] ، وتفجُّرِ الماء من بين أصابعه[3] ، وتسبيحِ الحصىٰ في كفِّهِ[4] ، وتكثيرِ الطعام القليل[5] ، وغيره من خوارق العادات ، فكلٌّ ذلك دليلٌ علىٰ صدقه .

تحريجة : لا نسلِّمُ تواتر نقل المعجزة

فإن قيل : آحادُ هٰذه الوقائع لم يبلغْ نقلُها مبلغَ التواتر ؟

قلنا : وذلك إن سلِّم أيضاً . . فلا يقدحُ في الغرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغَ التواتر ، وهٰذا كما أن شجاعةَ علي رضي الله عنه وسخاوة حاتِمٍ معلومةٌ على القطع تواتراً ، وآحادُ تلك الوقائع لم تثبتْ تواتراً ، ولكن يعلمُ من مجموع الآحاد على القطع ثبوتُ صفةِ الشجاعة والسخاوة ؛ فكذلك هٰذه الأحوال العجيبة بالغةٌ جملتُها مبلغَ التواتر لا يستريبُ فيها مسلمٌ أصلاً .

= غير معجز في نفسه كما يرىٰ ذلك المعتزلة ، والإعجاز أصبح أمراً خارجاً ، مع وجود القدرة على الإتيان بمثله ، فلو لم يصرفهم عن الإتيان بمثله . . لفعلوا ، فصار الأمر كصرف إيمان أبي لهب عنه مع تحدي القرآن له وإخباره بأنه لم يؤمن ؛ فإنه لو آمن . . لأدمغت حجته ، ولكن الله أخبرَ وصرفَهُ عن الإيمان ، وهٰذا وإن كان ملزماً للنصارىٰ إلا أنه غير مرضيٍّ ؛ لما في هٰذا الطريق من توهين الإعجاز ، فصار الترك إعجازاً ، فلا محاولة أصلاً ، ولا ريب أن خلود إعجازه على الأول أجلىٰ ؛ لأن وجود القرآن وحده كافٍ ، فهو معجز في نفسه ، أما على الثاني . . فلا بد من وجود صرْف وسلب عند كل محاولة معارضة متوهمة ، وانظر « المواقف » (ص ٣٥٢) .

ثم إن للقرآن الكريم أوجهاً كثيرة من الإعجاز ، تناسب أحوال العقول ومداركها ، وانظر « الشفا » (ص٣١٣) وما بعدها .

(١) كما في « البخاري » (٣٦٣٧) ، و« مسلم » (٢٨٠٢) .

(٢) والأخبار فيه كثيرة ؛ منها حديث الحمَّرَةِ عند « أبي داوود » (٢٦٧٥) .

(٣) كما في « البخاري » (١٦٩) ، و« مسلم » (٢٢٧٩) .

(٤) رواه ابن عساكر في « تاريخ دمشق » (٣٩/ ١٢٠) .

(٥) والأخبار فيه كثيرة أيضاً ، منها ما رواه مسلم (٢٢٨١) .

تحريجة: لم تتواتر المعجزة عند النصارى

فإن قال قائل من النصارىٰ : هٰذه الأمور لم تتواتر عندي لا جملتُها ولا آحادُها ؟

فيقال له : ولو انحازَ يهوديٌّ إلىٰ قطْرٍ من الأقطار ولم يخالط النصارىٰ وزعمَ أنه لم يتواترْ عنده معجزات عيسىٰ عليه السلام ، وإنْ تواترَتْ . . فعلىٰ لسان النصارىٰ وهم متهمون به ؛ فبماذا ينفصلون عنه ؟

ولا انفصالَ عنه إلا أن يقالَ : ينبغي أن يخالطَ القومَ الذين تواترَ ذلك بينهم حتىٰ يتواتر ذلك إليك ؛ فإن الأصمَّ لا تتواترُ عنده الأخبار وكذا المتصامِمُ ، فهٰذا أيضاً عذرُنا عند إنكار واحدٍ منهم التواترَ علىٰ هٰذا الوجه ، والله أعلمُ .

* * *

الباب الثاني

في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها السمع وقضى بجوازها العقل

وفيه مقدمة وفصلان :

المعلوم بالضرورة ثلاثة

أما المقدمة : فهو أنَّ ما لا يعلمُ بالضرورة ينقسمُ : إلىٰ ما يعلمُ بدليل العقل دون الشرع ، وإلىٰ ما يعلمُ بالشرع دون العقل ، وإلىٰ ما يعلم بهما .

أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع . . فهو حدثُ العالم ، ووجودُ المحدِث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإنَّ كلَّ ذلك ما لم يثبتْ . . لا يثبتُ الشرعُ ؛ إذ الشرع ينبني على الكلام ، فإنْ لم يثبتْ كلامُ النفس . . لم يثبت الشرع ، فكلُّ ما يتقدمُ في الرتبة علىٰ كلام النفس يستحيلُ إثباتُهُ بكلام النفس وما يستندُ إليه ، ونفسُ الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكنُ إثباتُهُ بالشرع ، ومن المحقِّقين من تكلَّفَ ذلك وادَّعاه كما سبقت الإشارة إليه[1] .

وأما المعلوم بمجرد السمع . . فيخصِّصُ أحدَ الجائزين بالوقوع ؛ فإن ذلك من مواقف العقول ، وإنما يعرفُ من الله تعالىٰ بوحي وإلهام ، ونحن نعلمه من المُوحَىٰ إليه بسماع ؛ كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها .

وأما المعلوم بهما . . فكلُّ ما هو واقع في مجال العقل ومتأخِّرٌ في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالىٰ ؛ كمسألة الرؤية ، وانفراد الله تعالىٰ بخلق الحركات والأعراض كلِّها وما يجري هـٰذا المَجرىٰ ، ثم كلُّ ما وردَ السمعُ به ينظرُ : فإنْ كان العقلُ مجوزاً له . . وجبَ التصديقُ به قطعاً إنْ كانت الأدلةُ السمعية قاطعةً في متنها وسندها لا يتطرَّقُ إليها احتمالٌ .

---

(١) لأن الكلام إذا ثبت بالشرع . . لزم الدور ؛ لأن الشرع كلامه أيضاً انظر (ص ١٨٢) .

ووجبَ التصديقُ بها ظناً إن كانت ظنيةً ؛ فإن وجوبَ التصديق باللسان والقلب هو عملٌ ينبني على الأدلة الظنية كسائر الأعمال .

فنحن نعلم قطعاً إنكارَ الصحابة علىٰ من يدَّعي كونَ العبد خالقاً لشيء من الأشياء وعرضٍ من الأعراض ، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالىٰ : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ ومعلومٌ أنه عامٌّ قابلٌ للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنوناً ، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التي ذكرناها[1] ، ونعلم أنهم كانوا ينكرونَ ذلك قبلَ البحثِ عن الطرق العقلية ،

السلف يستدلون في الاعتقاد بالظنيات والقطعيات

فلا ينبغي أن يعتقدَ أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات ، بل اعتبرُوها أيضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية[2] .

وجوب تأويل الوارد بالسمع إن خالف العقل

وأما ما قضى العقلُ باستحالته . . فيجبُ فيه تأويلُ ما وردَ السمعُ به ، ولا يتصورُ أن يشتملَ السمعُ علىٰ قاطع مخالفٍ للمعقول ، وظواهرُ أحاديثِ التشبيه أكثرُها غيرُ صحيحة ، والصحيحُ منها ليس بقاطع ، بل هو قابلٌ للتأويل[3] .

لا يخالف القطعي العقل أبداً

فإن توقَّفَ العقلُ في شيء فلم يقضِ فيه باستحالة ولا جواز . . وجبَ التصديقُ أيضاً لأدلة السمع ، فيكفي في وجوب التصديق انفكاكُ العقل عن القضاء بالإحالة ، وليس يشترطُ اشتمالُهُ على القضاء بالتجويز ، وبين

---

(١) كما قال السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص ١٣٦) : (وكقوله تعالىٰ : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ أي : ممكن بدلالة العقل) ، وقد تعدَّت المعتزلة على هذا العام فخصصته وقالت بخلق العبد لأفعال نفسه ، أما مسألة كون العام في الآية مظنوناً أو قطعياً للوهلة ٱلأولىٰ . . فمختلف فيها كما لا يخفىٰ .

(٢) وشرط اعتبارها : أن تنطويَ تحت أصول القطعيات فلا تخالفها ولا تتصادم معها ، ولا يقال : لا فائدة فيها عندئذٍ ؛ لأن الظنيات قد تبيِّنُ وتفسِّرُ القطعيَّ دون مخالفته في أصل معناه ، أو هي زيادة لا يمنع منها القطعي ولا العقل ، ويبقى الخلاف في حكم مُنكِر المثبت بالقطعي ، ومنكر المثبت بالظني بعد ذلك .

(٣) والمراد بالتأويل هنا نفيُ ظاهر هـٰذه الأخبار بما يوافق القطعي كقوله سبحانه : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ لا التأويل بنقلها من صفات الذات إلىٰ صفات الأفعال ، علىٰ أن الثاني واردٌ لا يمنع منه شرع ولا عقل ولا لغة .

الرتبتين فرقٌ ربما يزل ذهن البليد عنه حتىٰ لا يدركَ الفرقَ بين قول القائل : أعلمُ أنَّ الأمرَ جائزٌ ، وبين قوله : لا أدري أنه محال أم جائز ، وبينهما ما بين السماء والأرض ؛ إذ الأول جائزٌ على الله تعالىٰ ، والثاني غيرُ جائز ، فإنَّ الأولَ معرفةٌ بالجواز ، والثاني عدمُ معرفة بالإحالة ، ووجوبُ التصديق جارٍ في القسمين جميعاً ، فهٰذه هي المقدمة .

* * *

أما الفصل الأول : ففي بيان قضاء العقل بما جاءَ به الشرع ، من الحشر والنشر ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان .

الكلام عن الحشر والمعاد

أما الحشرُ : فنعني به إعادةَ الخلق ، وقد دلَّتْ عليه القواطعُ الشرعية ، وهو ممكنٌ بدليل الابتداء ، فإنَّ الإعادةَ خلْقٌ ثانٍ ، فلا فرقَ بينه وبين الابتداء ، وإنما يسمَّىٰ إعادةً بالإضافة إلى الابتداء السابق ، والقادرُ على الإنشاء والابتداء قادرٌ على الإعادة ، وهو المعنيُّ بقوله تعالىٰ : ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ .

تحريجة: هل المُعادُ الأعراض والجواهر أو الأعراض فقط؟

فإن قيل : فماذا تقولون ؛ أتعدمُ الجواهرُ والأعراض ثم يعادان جميعاً ، أو تعدمُ الأعراضُ دونَ الجواهر وإنما تعاد الأعراض ؟

قلنا : كل ذلك ممكنٌ ، وليس في الشرع دليلٌ قاطعٌ علىٰ تعيين أحدِ هٰذه الممكنات .

وأحدُ الوجهين : أن تنعدمَ الأعراضُ ويبقىٰ جسمُ الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلاً ، فتكون قد زالتْ منه الحياةُ واللونُ والرطوبةُ والتركيبُ والهيئةُ وجملةٌ من الأعراض ، ويكونُ معنىٰ إعادتها : أن تعادَ إليها تلك الأعراضُ بعينها ، أو تعادَ إليها أمثالُها ؛ فإنَّ العرضَ عندنا لا يبقىٰ[1] ، والحياةُ عرضٌ ، والموجودُ في كلِّ ساعةٍ عرضٌ آخرُ ، والإنسانُ هو ذلك الإنسان

---

(١) بل هو متجدد الخلْق قبل الموت وبعده ، وهو ما يعبَّر عنه بكون العرض لا يبقىٰ زمانين ، قال تعالىٰ : ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ .

باعتبار جسمِهِ ، فإنه واحدٌ لا باعتبار عرضِهِ ؛ فإن كلَّ عرضٍ يتجدَّدُ هو غيرُ الآخرِ ، فليس من شرط الإعادة فرضُ إعادةِ الأعراض .

وإنما ذكرنا هـٰذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض ، وذلك باطل ، ولكن القولَ في إبطاله يطول ، ولا حاجةَ إليه في غرضنا هـٰذا .

والوجه الآخر : أن تعدمَ الأجسامُ أيضاً ثم تعادَ الأجسامُ بأن تخترعَ مرةً ثانية .

فإن قيل : فبمَ يتميَّزُ المُعادُ عن مثل الأول ؟ وما معنىٰ قولكم : إن المُعادَ هو عينُ الأول ولم يبقَ للمعدوم عينٌ حتىٰ تعاد ؟

المعدوم نوعان

قلنا : المعدومُ منقسمٌ في علم الله تعالىٰ إلىٰ ما سبقَ له وجودٌ ، وإلىٰ ما لم يسبقْ له وجود ، كما أن العدمَ في الأزل انقسمَ إلىٰ ما سيكونُ له وجودٌ ، وإلىٰ ما علمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يوجدُ ، فهـٰذا الانقسامُ في علم الله تعالىٰ لا سبيلَ إلىٰ إنكاره ؛ فالعلمُ شاملٌ ، والقدرةُ واسعةٌ ، فمعنى الإعادة : أن يبدلَ بالوجود العدم الذي سبق له الوجود[1] ، ومعنى المثل : أن يخترعَ الوجودَ لعدم لم يسبقْ له وجودٌ ؛ فهـٰذا معنى الإعادة .

ومهما قدِّرَ الجسمُ باقياً ورُدَّ الأمرُ إلىٰ تجديد أعراض تماثلُ الأول . . حصلَ تصديقُ الشرع ، ووقعَ الخلاصُ عن إشكال الإعادة وتمييز المُعادِ عن المثل .

وقد أطنبنا في هـٰذه المسألة في كتاب « التهافت » ، وسلكنا في إبطال مذهبهم تقديرَ بقاءِ النفس التي هي غيرُ متحيزة عندهم ، وتقديرَ عودِ تدبيرها إلى البدن ، سواءً كان ذلك البدنُ هو عينَ جسم الإنسان أو غيرَهُ[2] ، وذلك إلزامٌ لا يوافقُ ما نعتقده ؛ فإن ذلك الكتابَ مصنَّفٌ لإبطال مذهبهم ،

(١) لعلَّ العبارة : (أن يبدِّل الوجودَ بالعدم الذي سبق له الوجود) .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٨٧) .

لا لإثبات المذهب الحقِّ ، ولكنهم لما قدروا أن الإنسانَ هو ما هو باعتبار نفسِهِ ، وأن اشتغالَهُ بتدبير البدن كالعارض له ، والبدنَ آلةٌ له . . ألزمناهم ـ بعد اعتقادهم بقاءَ النفس ـ وجوبَ التصديق بالإعادة ؛ وذلك برجوع النفس إلىٰ تدبير بدن من الأبدان[1] .

والنظرُ الآن في تحقيق هٰذا الفصل ينجرُّ إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ، ولا تحتملُ المعتقداتُ التغلغلَ إلىٰ هٰذه الغايات في المعقولات ، فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصادِ في الاعتقاد للتصديق بما جاءَ به الشرعُ .

الكلام عن عذاب القبر

وأما عذابُ القبر : فقد دلَّ عليه قواطعُ الشرع ؛ إذ تواترَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم الاستعاذةُ منه في الأدعية[2] ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم عند المرور بقبرين : « إنَّهما ليعذَّبانِ »[3] ، ودل عليه قوله تعالىٰ : ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۞ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ الآية[4] .

وهو ممكنٌ ، فيجبُ التصديقُ به ، ووجه إمكانه ظاهرٌ ، وإنما تنكرُهُ المعتزلةُ من حيث يقولون : إنا نرىٰ شخصَ الميت مشاهدةً وهو غيرُ

---

(١) وكثيراً ما تُحدِثُ التنزُّلاتُ ومجاراةُ الخصوم إرباكاً في فهْمِ ثوابت المؤلف عند البعض ، حتى اتُّهِمَ المصنفُ رحمه الله تعالىٰ بشيء من هٰذا ؛ قال السعد في « شرح المقاصد » (٢/ ٢١١) : (وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني ، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح ، حتىٰ سبق إلىٰ كثير من الأوهام ووقع في ألسنة العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراءً عليه ، كيف وقد صرح من كتاب « الإحياء » وغيره ـ ككتابنا هٰذا الذي ينجلي فيه الصريح الصُراح ـ وذهب إلىٰ أن إنكاره كفر ؟!) .
وبهٰذا النص من هٰذا الكتاب دافع ابنُ أبي الشريف في « المسامرة » (ص ٢٣٧) عن الغزالي من بعض التهم التي وجهت إليه في هٰذا الباب .

(٢) كما في « البخاري » (٨٣٣) ، و« مسلم » (٥٨٩) .

(٣) رواه البخاري (٢١٨) ، ومسلم (٢٩٢) .

(٤) وتمامها : ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ .

معذَّبٍ ، وإن الميتَ ربما تفترسُهُ السباعُ وتأكلُهُ!

وهٰذا هوسٌ ؛ أما مشاهدةُ الشخص . . فهو مشاهدةٌ لظاهر الجسم ، والمدرِكُ للعذابِ جزءٌ من القلب ، أو من الباطن كيف كان ، وليس من ضرورة العذاب ظهورُ حركةٍ في ظاهر البدن ، بل الناظرُ إلىٰ ظاهرِ النائم لا يشاهدُ ما يدركُهُ النائمُ من اللذَّةِ عند الاحتلام ، ومن الألم عند تخيُّلِ الضرب وغيره ، ولو انتبهَ النائمُ وأخبرَ عن مشاهداتِهِ وآلامِهِ ولذّاتِهِ مَنْ لم يجْرِ له عهدٌ بالنوم . . لبادرَ إلى الإنكار ؛ اغتراراً بسكون ظاهرِ جسمه في مشاهدته إنكارَ المعتزلةِ لعذاب القبر .

وأما الذي تأكلُهُ السباع . . فغايةُ ما في الباب أن يكون بطنُ السبع قبراً ، وإعادةُ الحياة إلىٰ جزء يدرك العذابَ ممكنٌ ، فما كلُّ متألِّم يدرك الألمَ من جميع بدنه[1] .

الكلام عن سؤال الملكين

وأما سؤالُ مُنْكَرٍ ونكِيرٍ : فحقٌّ ، والتصديقُ به واجبٌ ؛ لورود الشرع به وإمكانه ، فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيماً بصوت أو بغير صوت ، ولا يستدعي منه إلا فهماً ، ولا يستدعي الفهمُ إلا حياةً ، والإنسانُ لا يفهمُ بجميع بدنِهِ بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياءُ جزءٍ يفهمُ السؤالَ ويجيبُ ممكنٌ مقدورٌ عليه ، فيبقىٰ قولُ القائل : إنا نرى الميت ولا نشاهدُ مُنْكَراً ونَكِيراً ، ولا نسمعُ صوتَهما في السؤال ولا صوتَ الميت في الجواب . . فهٰذا يلزمُ منه أن ينكرَ مشاهدةَ رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ، وسماعَهُ كلامَهُ وسماعَ جبريلَ جوابَهُ ، ولا يستطيعُ مصدِّقٌ بالشرع أنْ ينكرَ ذلك ؛ إذ ليس فيه إلا أن الله تعالىٰ خلقَ له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدةً لذلك الشخص ، ولم يخلقْ للحاضرين عنده ولا لعائشةَ رضي الله عنها وقد

(١) وهٰذه الشبهة إنما ترد علىٰ من يتوهم اقتران العذاب بجدران القبر ، وهو إنما سمي عذابَ القبر بالتغليب ، وإلا . . فالأصل أنه عذابُ أو نعيمُ البرزخ ، فكما جهلنا آلية التعذيب في القبر . . فكذا يقال في مثل هٰذه المسائل .

كانتْ تكونُ عندَهُ حاضرةً في وقت ظهور بُرَحاء الوحي[1] ، فإنكارُ هٰذا مصدرُهُ الإلحادُ وإنكارُ سعة القدرة وقد فرغنا من إبطاله[2] .

ويلزمُ منه أيضاً إنكارُ ما يشاهدُهُ النائمُ ويسمعُهُ من الأصوات الهائلة المزعجة ، ولولا التجربةُ . . لبادرَ إلىٰ إنكار كلِّ من سمع من النائم حكايةَ أحواله .

فتعساً لمن ضاقتْ حوصلتُهُ عن تقدير اتساع القدرةِ لهٰذه الأمور المستحقرةِ بالإضافة إلىٰ خلق السماوات والأرض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب ، والسببُ الذي ينفِّرُ طباعَ أهل الضلال عن التصديق بهٰذه الأمور بعينه منفِّرٌ عن التصديق بخلق الإنسان من نطفةٍ قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات لولا أنَّ المشاهدةَ تضطرُّهُ إلى التصديق بذلك .

فإذنْ ؛ ما لا برهانَ علىٰ إحالته لا ينبغي أن يُنكرَ بمجرَّدِ الاستبعاد .

الكلام عن الميزان

وأما الميزان : فهو أيضاً حقٌّ ، وقد دلَّ عليه قواطعُ السمع ، وهو ممكنٌ ؛ فوجبَ التصديق به .

تحريجة : وما هي آلة وزن الأعمال وهي أعراضٌ؟

فإن قيل : كيف توزنُ الأعمالُ وهي أعراضٌ قد انعدمت والمعدومُ لا يوزن ؟ وإن قدِّرَتْ إعادتُها وخلقها في جسم الميزان . . كان محالاً ؛ لاستحالة إعادة الأعراض ، ثم كيف تخلق حركةُ يد الإنسان وهي طاعتُهُ في جسم الميزان ؟ أيتحركُ بها الميزانُ فيكون ذلك حركةَ الميزان لا حركةَ يدِ الإنسان ، أو لا يتحرك فتكون الحركةُ قد قامتْ بجسمٍ ليس هو متحركاً بها وهو محال ؟ ثم إن تحرَّكَ . . فيتفاوتُ ميلُ الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدْرِ مراتبِ الأجور ، فربَّ حركةٍ بجزءٍ يزيدُ إثمُها علىٰ حركة جميع البدن فراسخَ ؛ فهٰذا محال ؟

---

(١) كما في « البخاري » (٢٦٦١) ، وبرحاء الوحي : شدَّته .

(٢) **الإلحاد** : الشكُّ في الله تعالىٰ ، أو هو الميل عن الحق ، والبحث في ذلك تقدم في القطب الأول .

الـوزن لصحائف الأعمال

فنقول : قد سئلَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عن هٰذا . . فقال : توزنُ صحائفُ الأعمال ؛ فإن الكرامَ الكاتبين يكتبونَ الأعمالَ في صحائفَ هي أجسامٌ ، فإذا وضعتْ في الميزان . . خلقَ الله عز وجل في كفتها ميلاً بقدْرِ رتبةِ الطاعاتِ وهو علىٰ ما يشاءُ قديرٌ[1] .

تحريجة : فما الفائدة من الوزن إذنْ؟

فإن قيل : فأيُّ فائدة في هٰذا ، وما معنىٰ هٰذه المحاسبة ؟

قلنا : لا يُطلبُ لفعل الله تعالىٰ فائدة ؛ فإنه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ وقد دللنا علىٰ هٰذا ، ثم أيُّ بُعْدٍ في أن تكون الفائدةُ فيه : أن يشاهدَ العبدُ مقدارَ أعماله ويعلمَ أنه مجزيٌّ بها بالعدل ، أو مُتجاوزٌ عنه بالفضل ، ومن يعزمْ علىٰ معاقبة وكيلِهِ بجنايته في أمواله أو يعزمْ على الإبراء . . فمِنْ أينَ يبعدُ أن يعرِّفَهُ مقدارَ جنايتِهِ بأوضح الطرق ليعلمَ أنه في عقوبتِهِ عادل ، وفي التجاوز عنه متفضِّل ؟!

العبد مع الله تعالى بين عدل وفضل

هٰذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالىٰ ، وقد سبقَ بطلانُ ذلك .

الكلام عن الصراط

وأما الصراط : فهو أيضاً حقٌّ ، والتصديقُ به واجبٌ ؛ لأنه ممكنٌ ؛ فإنه عبارةٌ عن جسر ممدودٍ علىٰ متن جهنمَ يرِدُهُ الخلقُ كافةً ، فإذا توافَوا عليه . . قيل للملائكة : ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ .

تحريجة : كيف يمكن المرور عليه وهو بهذا الوصف؟

فإن قيل : كيف يمكنُ ذلك وهو فيما روي أدقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف ، فكيف يمكنُ المرورُ عليه ؟

---

(١) اختلف أهل السنة والجماعة في كيفية وزن الأعمال ردّاً علىٰ بعض المعتزلة الذين أنكروا حقيقة الميزان لا الوزن ، وما ذكره المؤلف رحمه الله هو أحد الأقوال ، وقوله : (توزن صحائف الأعمال) يوهم أنه حديث بهٰذا اللفظ ، بل هو نظر في مجمل ما ورد في ذلك وحكايته وترجيحه على الآثار الأخرىٰ ، وبهٰذا اللفظ أوقفه القرطبي على ابن عمر رضي الله عنهما في « الجامع لأحكام القرآن » (٧/ ١٦٥) .
قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١٣/ ٥٣٩) : (والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذٍ تجسد أو تجعل في أجسام . . . ثم توزن) ، ويؤيد ذلك تجسيد الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة ، ويؤيد خلْقَ الميلِ المذكور حديث البطاقة المشهور .

قلنا : هٰذا إنْ صدرَ ممَّنْ ينكرُ قدرةَ الله تعالىٰ . . فالكلامُ معه في إثبات عموم قدرته ، وقد فرغنا منه .

وإنْ صدرَ من معترِفٍ بالقدرة . . فليس المشيُ علىٰ هٰذا بأعجبَ من المشي في الهواء والربُّ سبحانه وتعالىٰ قادرٌ علىٰ خلْقِ قدرةٍ عليه ، ومعناه : أن يخلقَ له قدرةَ المشيِ على الهواء ولا يخلقَ في ذاته هُوِيّاً إلىٰ أسفلَ ، ولا في الهواء انخراقاً ، فإذا أمكنَ هٰذا في الهواء . . فالصراطُ أثبتُ من الهواء بكل حال .

* * *

الفصل الثاني : في الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنتْ بها المعتقداتُ ورأيتُ الإعراضَ عن ذكرها أولىٰ ؛ لأن المعتقداتِ المختصرةَ حقُّها ألاَّ تشتملَ إلا على المهمِّ الذي لا بدَّ منه في صحة الاعتقاد .

ثمّة أمور بالعقيدة لا حاجة لتسويرها

أما الأمورُ التي لا حاجةَ إلىٰ إخطارها بالبال وإن خطرتْ بالبال . . فلا معصيةَ في عدم معرفتها وعدمِ العلم بأحكامها ، فالخوضُ فيها بحث عن حقائق الأمور ، وهي غيرُ لائقةٍ بما يرادُ منه تهذيبُ الاعتقاد ، وذلك الفنُّ تحصرُهُ ثلاثةُ فنون ؛ عقلي ولفظي وفقهي .

أما العقليُّ . . فكالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلَّقُ بالضدين أم لا ، وتتعلَّقُ بالمختلفات أم لا ، وهل يجوزُ قدرةٌ حادثة تتعلَّقُ بفعل مباين لمحلِّ القدرة ، وأمثالٍ له .

وأما اللفظيةُ . . فكالبحث عن المسمىٰ باسم الرزق ما هو ؟ ولفظ التوفيق والخذلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها ؟

وأما الفقهيةُ . . فكالبحث عن الأمر بالمعروف متىٰ يجب ، وعن التوبة وما حكمها ؟ . . . إلىٰ نظائر ذلك .

المهم في العقيدة

وكلُّ ذلك ليس بمهمٍّ ، بل المهمُّ أن ينفيَ الإنسانُ الشكَّ عن نفسه في ذات الله تعالىٰ على القدْرِ الذي حُقِّقَ في القطب الأول ، وفي صفاته

وأحكامها كما حُقِّقَ في القطب الثاني ، وفي أفعاله بأن يعتقدَ فيها الجوازَ دون الوجوب كما في القطب الثالث ، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرفَ صدْقَهُ ويصدِّقَهُ في كلِّ ما جاءَ به كما ذكرناه في هٰذا القطب .

وما خرجَ عن هٰذا فغيرُ مهمٍّ ، ونحن نوردُ من كل فنٍّ مما أهملناه مسألةً لتُعرفَ بها نظائرها ، ويُحقَّقَ خروجُها عن المهمات المقصودة في المعتقدات .

مثال المسائل العقلية : هل المقتول ميت بأجله؟

أما المسألة العقلية : فكاختلافِ الناس في أن من قُتِلَ : هل يقال : إنه مات بأجله ، ولو قُدِّرَ عدمُ قتلِهِ . . هل كان يجبُ موتُهُ أم لا ؟[1]

وهٰذا فنٌّ من العلم لا يضرُّ تركُهُ ، ولكنا نشيرُ إلىٰ طريق الكشف فيه فنقول :

كلُّ شيئين لا ارتباطَ لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود . . فليس يلزمُ من تقدير نفيِ أحدِهما انتفاءُ الآخر ، فلو مات زيد وعمرو معاً ، ثم قدَّرْنا عدم موت زيدٍ . . لم يلزمْ منه لا عدمُ موت عمرو ولا وجودُ موته ، وكذا إذا مات زيدٌ عند كسوف القمر مثلاً ، فلو قدَّرْنا عدمَ الموت . . لم يلزمْ عدمُ الكسوف بالضرورة ، ولو قدَّرْنا عدمَ الكسوف . . لم يلزمْ عدمُ الموت ؛ إذ لا ارتباطَ لأحدهما بالآخر .

العلاقة بين شيئين ثلاثة

أما الشيئان اللذان بينهما علاقةٌ وارتباط . . فهي ثلاثةُ أقسام :

العلاقة المتكافئة

أحدُها : أن تكونَ العلاقةُ متكافئةً ؛ كالعلاقة بين اليمين والشمال ، والفوق والتحت ، فهٰذا مما يلزمُ فقدُ أحدهما عند تقدير فقدِ الآخرِ ؛ لأنهما من المتضايفات التي لا تقومُ حقيقةُ أحدهما إلا مع الآخر .

علاقة الشرط مع المشروط

الثاني : ألاّ يكونا على التكافي ، لكنْ لأحدهما رتبةُ التقدم ؛ كالشرط مع المشروط ، ومعلومٌ أنه يلزمُ من عدم الشرط عدمُ المشروط ، فإذا رأينا

---

(١) وهي مسألة أثارها بعض المعتزلة ؛ كالكعبي وأبي هذيل ، وقد رد قاضيهم عبد الجبار علىٰ بعض أقوالهم ، وأثبت الأجل الواحد ، انظر « المغني » (١١/ ١٨) .

علْمَ الشخص مع حياته ، وإرادتَهُ مع علمِهِ . . فيلزمُ ـ لا محالةَ ـ من تقدير انتفاءِ الحياة انتفاءُ العلم ، ومن تقدير انتفاءِ العلم انتفاءُ الإرادة ، ويعبَّرُ عن هـٰذا بالشرط ، وهو الذي لا بدَّ منه لوجود الشيءِ ، ولكنْ ليس وجودُ الشيء به ، بل عنده ومعه .

علاقة العلة مع المعلول

الثالث : العلاقةُ التي بين العلَّةِ والمعلول ، ويلزمُ من تقدير عدم العلة عدمُ المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علَّةٌ واحدةٌ ، فإنْ تُصوِّرَ أن تكونَ له علَّةٌ أخرىٰ . . فيلزمُ من تقدير نفي كلِّ العلل نفيُ المعلول ، ولا يلزمُ من تقدير نفي علَّةٍ بعينِها نفيُ المعلول مطلقاً ، بل يلزمُ نفيُ معلولِ تلك العلَّةِ على الخصوص .

فإذا تمهَّدَ هـٰذا المعنىٰ . . رجعنا إلى القتل والموت ، فالقتلُ عبارةٌ عن حزِّ الرقبة ، وهو راجعٌ إلىٰ أعراض هي حركاتٌ في يدِ الضارب والسيف ، وأعراضٍ هي افتراقاتٌ في أجزاء رقبةِ المضروب ، وقد اقترنَ بها عرضٌ آخرُ وهو الموت ، فإنْ لم يكنْ بينَ الحزِّ والموت ارتباطٌ . . لم يلزمْ من تقدير نفيِ الحزِّ نفيُ الموت ؛ فإنهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة ، لا ارتباطَ لأحدهما بالآخر ، فهما كالمقترنين اللذين لم تجرِ العادةُ باقترانهما .

وإنْ كان الحزُّ علةَ الموت ومولِّدَهُ ولم تكنْ علةٌ سواهُ . . لزمَ من انتفائه انتفاءُ الموت ، ولكن لا خلافَ في أنَّ للموت عللاً من أمراض وأسباب باطنة سوى الحزِّ عند القائلين بالعلل ، فلا يلزمُ من نفي الحزِّ نفيُ الموت مطلقاً ما لم يقدَّرْ مع ذلك انتفاءُ سائر العلل .

فنرجعُ إلىٰ غرضنا فنقول : من اعتقدَ من أهل السنة أن الله تعالىٰ مستبدٌّ بالاختراع بلا تولدٍ ، ولا يكونُ مخلوقٌ علَّةَ مخلوقٍ آخرَ . . فنقول : الموتُ أمرٌ استبدَّ الربُّ تعالىٰ باختراعه مع الحزِّ ، فلا يجبُ من تقدير عدمِ الحزِّ عدمُ الموت ، وهو الحقُّ ، ومن اعتقدَ كونَهُ علةً وانضافَ إليه مشاهدتُهُ صحةَ

الجسم وعدم مُهْلِكٍ من خارج . . اعتقدَ أنه لو انتفى الحزُّ وليس ثَمَّ علة أخرىٰ . . وجبَ انتفاءُ المعلول لانتفاء جميع العلل .

وهـٰذا الاعتقادُ صحيحٌ لو صحَّ اعتقادُ التعليل وحصرُ العلل فيما عرفَ انتفاؤُهُ .

فإذن ؛ هـٰذه المسألةُ طُوِّلَ النزاعُ فيها ، ولم يشعرْ أكثرُ الخائضين فيها بمثارها ، فينبغي أن يطلبَ هـٰذا من القانون الذي ذكرناهُ في عموم قدرةِ الله تعالىٰ وإبطالِ التولُّدِ[1] .

السبب الرئيس في الموت هو الأجل، وما سوى ذلك فهي مقترنات

ويُبْنَىٰ علىٰ هـٰذا أنَّ مَنْ قُتِلَ ينبغي أن يقالَ : إنه ماتَ بأجله ؛ لأن الأجلَ عبارةٌ عن الوقت الذي خلقَ اللهُ تعالىٰ فيه موتَهُ ، سواء كان معه حزُّ رقبة ، أو كسوف قمر ، أو نزول مطر ، أو لم يكن ؛ لأن كلَّ هـٰذه عندنا مقترناتٌ وليست مؤثراتٍ ، ولكنَّ اقترانَ بعضها يتكرَّرُ بالعادة ، وبعضُها لا يتكرر

فأما من جعلَ للموت سبباً طبيعياً من الفطرة ، وزعمَ أن كلَّ مزاج فلهُ رتبةٌ معلومة في القوة إذا خليتْ ونفسَها . . تمادتْ إلىٰ منتهىٰ مدتِها ، ولو أفسدتْ علىٰ سبيل الاخترام . . كان ذلك استعجالاً بالإضافة إلىٰ مقتضىٰ طباعها ، والأجلُ عبارةٌ عن المدة الطبيعية كما يقال : الحائطُ مثلاً يبقىٰ مئة سنة بقدر إحكام بنائه ، ويمكنُ أن يهدمَ بالفأس في الحال ، والأجلُ يعبَّرُ به عن مدته التي له بذاته وقوته ، فيلزمُ من ذلك أن يقالَ : إذا هدم بالفأس . . لم ينهدمْ بأجله ، وإن لم يتعرَّضْ له من خارج حتى انحطتْ أجزاؤُهُ . . فيقال : انهدم بأجله ؛ فهـٰذا اللفظ يبتنىٰ علىٰ ذلك الأصل[2] .

---

(١) انظر (ص ١٥٠، ١٦٢) .

(٢) ويحتمل هـٰذا المعنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ ، والحال كما يقول الفلكيون : يمكن للنجم أن يعيش كذا وكذا سنة ، والله سبحانه وتعالىٰ غالب علىٰ أمره ، فتتكدر بالأجل المحتوم لا بالأجل المقدر عندهم .
والمؤلف يرد بذلك علىٰ عامة المعتزلة في ذلك على اختلاف مذاهبهم .

مثال المسائل اللفظية: هل يزيد الإيمان أو ينقص؟

أما المسألة الثانية وهي اللفظيةُ : فكاختلافهم في أن الإيمان : هل يزيدُ وينقص ، أم هو علىٰ رتبة واحدة ؟

وهٰذا الاختلافُ منشأهُ الجهلُ بكون الاسم مشتركاً ؛ أعني : اسم الإيمان ، وإذا فُصِّلَ مسمياتُ هٰذا اللفظِ . . ارتفعَ الخلافُ[1] .

معاني الإيمان

وهو مشتركٌ بين ثلاثة معانٍ ؛ إذ قد يعبَّرُ به عن التصديق اليقينيِّ البرهاني ، وقد يعبَّرُ به عن التصديق الاعتقاديِّ التقليدي إذا كان جزماً ، وقد يعبَّرُ به عن تصديقٍ معه العملُ بموجب التصديق .

ودليلُ إطلاقه على الأول : أنَّ مَنْ عرفَ اللهَ تعالىٰ بالدليل وماتَ عَقِيبَ معرفتِهِ . . فإنا نحكمُ بأنه ماتَ مؤمناً .

ودليلُ إطلاقه على التصديق التقليدي : أن جماهيرَ العربِ كانوا يصدِّقون رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانِهِ إليهم وتلطُّفِهِ بهم ونظرِهم في قرائن أحواله ، من غير نظرٍ في أدلَّةِ الوحدانية ووجهِ دلالةِ المعجزة ، وقد كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم[2] .

وقد قال اللهُ عز وجل : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أي : بمصدق ، ولم يفرِّق رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بين تصديق وتصديق .

ودليلُ إطلاقه على الفعل : قوله عليه السلام : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمنٌ »[3] ، وقوله عليه السلام : « الإيمانُ بضعٌ وسبعون باباً ، أدناها إماطةُ الأذىٰ عن الطريق »[4] .

فنرجعُ إلى المقصود ونقول : إن أُطلقَ الإيمانُ بمعنى التصديق البرهاني . . لم يتصوَّرْ زيادتُهُ ونقصانه ، بل اليقينُ إن حصلَ بكماله . . فلا مزيدَ عليه ، وإن لم يحصلْ بكماله . . فليس بيقين ، وهي خطَّةٌ واحدة ،

---

(١) وهو خلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة .
(٢) كحديث ضمام بن ثعلبة في « البخاري » (٦٣) وأمثاله كثير .
(٣) رواه البخاري (٢٤٧٥) ، ومسلم (٥٧) .
(٤) رواه البخاري (٩) ، ومسلم (٣٥) .

لا يتصوَّرُ فيها زيادةٌ ونقصان إلا أن يرادَ به زيادةُ وضوح ؛ أي : زيادةُ طمأنينةِ النفس إليه ؛ فإنَّ النفسَ تطمئنُّ إلى اليقينياتِ النظرية في الابتداء إلىٰ حدٍّ ما ، فإن تواردت الأدلةُ علىٰ شيءٍ واحد . . أفادَ تظاهرُ الأدلة زيادةَ طمأنينة ، وكلُّ من مارسَ العلومَ أدركَ تفاوتاً في طمأنينة نفسِهِ إلى العلم الضروري ؛ وهو العلم بأن الاثنين أكثرُ من الواحد ، وإلىٰ علمه بحدث العالم وأن محدثَهُ واحدٌ ، ثم يدركُ أيضاً التفرقةَ بين آحادِ المسائل بكثرة أدلَّتِها وقلَّتِها ، فالتفاوتُ في طمأنينة النفس مشاهدٌ لكلِّ ناظر من باطنه ، فإنْ فسرت الزيادةُ به . . لم يمنعْهُ أيضاً في هـٰذا التصديق .

أما إذا أطلقَ بمعنى التصديق التقليدي . . فذلك لا سبيلَ إلىٰ جحْدِ التفاوتِ فيه ؛ فإنا ندركُ بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمِهِ علىٰ عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً ، حتىٰ إنَّ الواحدَ منهم لا يُؤَثِّرُ في نفسه وحلِّ عقْدِ قلبه التهويلاتُ والتخويفات ، ولا التحقيقاتُ العلمية ولا التخييلاتُ الإقناعية ، والواحدُ منهم مع كونه جازماً في اعتقاده . . تكون نفسُهُ أطوعَ لقبول اليقين ، وذلك لأن الاعتقادَ على القلب مثلُ عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين ، والعقدةُ تختلف في شدتها وضعفها ، فلا ينكِرُ هـٰذا التفاوتَ منصفٌ ، وإنما ينكرُهُ الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقَها ، ولم يلاحظوا اختلافَ أحوالهم وأحوال غيرهم فيها .

وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق . . فلا يخفىٰ تطرُّقُ التفاوت إلىٰ نفس العمل ، وهل يتطرَّقُ بسبب المواظبة على العمل تفاوتٌ إلىٰ نفس التصديق ؟

هـٰذا فيه نظرٌ ، وتركُ المداهنة أولىٰ في مثل هـٰذا المقام ، والحقُّ أحقُّ ما قيلَ ؛ فأقول :

أثر المواظبة على الطاعات في ترسيخ المعتقدات

إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد

التقليدي ورسوخه في النفس ، وهٰذا أمرٌ لا يعرفُهُ إلا من سَبَرَ أحوال نفسه ، وراقبَها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ، ولاحظَ تفاوتَ الحال في باطنه ؛ فإنه يزدادُ بسبب المواظبة على العمل أُنْساً بمعتقداته ، وتتأكدُ به طمأنينتُهُ ، حتىٰ إن المعتقدَ الذي طالتْ منه المواظبةُ على العمل بموجب اعتقاده أَعْصَىٰ نفساً على المحاول تغييرَهُ وتشكيكَهُ ممَّنَ لم تطلْ مواظبتُهُ ، بل العاداتُ تقضي بها ؛ فإنَّ من يعتقدُ في قلبه الرحمةَ علىٰ يتيم ، فإنْ أقدمَ علىٰ مسحِ رأسه وتفقُّدِ أمره . . صادفَ في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادةَ تأكيدٍ في الرحمة ، ومن يتواضعْ بقلبه لغيره ، فإذا عملَ بموجبه ساجداً له أو مقبِّلاً يده . . ازداد التعظيمُ والتواضع في قلبه ؛ ولذلك تُعُبِّدْنا بالمواظبةِ علىٰ أفعال هي مقتضىٰ تعظيم القلبِ من الركوع والسجود ؛ ليزدادَ بسببه تعظيمُ القلوب .

فهٰذه أمورٌ يجحدها المتحذلقون في الكلام ، الذين أدركوا ترتيب العلوم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر ، فهٰذه حقيقةُ هٰذه المسألة .

مثال آخر للمسائل اللفظية : ما هي حقيقة الرزق؟

ومن هٰذا الجنس اختلافُهم في معنى الرزق ، وقول المعتزلةِ : إن ذلك مخصوصٌ بما يملكه الإنسان ؛ حتىٰ ألزموا أنه لا رزقَ لله تعالىٰ على البهائم ، وربما قالوا : هو ما لا يحرمُ تناوله ، فقيل لهم : فالظَّلَمَةُ ماتوا وقد عاشوا طولَ عمرهم ولم يرزقوا![1]

اعرفْ لعمرك قدره واصرفه في المهم

وقال أصحابُنا : إنه عبارةٌ عن المنتفع به كيف كان ، ثم هو منقسمٌ إلىٰ حلال وحرام ، ثم طوَّلوا في حدِّ الرزقِ وحدِّ النعمة ، وتضييعُ الوقتِ بهٰذا وأمثاله دأبُ من لا يميزُ بين المهمِّ وغيره ، ولا يعرفُ قدْرَ بقيةِ عمره وأنه لا قيمةَ له ، فلا ينبغي أن يضيعَ إلا بالأهمِّ ، وبين يدي النظّارِ أمورٌ مشكلةٌ ، البحثُ عنها أهمُّ من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الإطلاقات ، فنسألُ اللهَ تعالىٰ أن يوفقَنا للاشتغال بما يعنينا .

---

(١) وهٰذا القول لجماعة منهم فقط ، وبعضهم وافق أهل السنة في ذلك .

مثال المسائل الفقهية: هل للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟

أما المسألةُ الثالثةُ الفقهية : فمثل اختلافهم في أنَّ الفاسقَ : هل له أن يحتسبَ[1] ؟

وهـٰذا نظرٌ فقهي ، فمنْ أين يليقُ بالكلام ثم بالمختصرات ؟! ولكنا نقول :

الحقُّ أن له أن يحتسبَ ، وسبيلُهُ التدرُّجُ في التصوير ، وهو أن نقولَ : هل يشترطُ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كونُ الآمر أو الناهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً ؟

فإنْ شُرِطَ ذلك . . كان خرقاً للإجماع ؛ فإن عصمةَ الأنبياء عن الكبائر عرفتْ شرعاً ، وعن الصغائر مختلفٌ فيها ، فمتىٰ يوجدُ في الدنيا معصومٌ ؟

وإن قلتم : إن ذلك لا يشترطُ حتىٰ يجوزَ للابسِ الحرير مثلاً وهو عاصٍ به أن يَمنعَ من الزنا وشرب الخمر . . فنقول : وهل لشارب الخمرِ أن يحتسبَ على الكافر ويمنعه مِن الكفر ويقاتلَهُ عليه ؟

فإن قالوا : لا . . خرقوا الإجماع ، إذ جنودُ المسلمين لم تزلْ مشتملةً على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ، لا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة ولا التابعين .

فإن قالوا : نعم . . فنقول : شاربُ الخمر هل له أن يَمنعَ من القتل أم لا ؟

فإن قالوا : لا . . قلنا : فما الفرقُ بين هـٰذا وبين لابسِ الحرير إذا منَعَ من الخمر ، والزاني إذا منَعَ من الكفر ؟ فكما أن الكبيرةَ فوق الصغيرة . . فالكبائرُ أيضاً متفاوتةٌ .

وإن قالوا : نعم ، وضبطوا ذلك بأن المقدمَ علىٰ شيء لا يمنعُ من مثلِهِ ولا مما دونَهُ ، وله أن يمنعَ مما فوقه . . فهـٰذا تحكُّمٌ لا مستندَ له ؛ إذ الزنا

---

(١) أي : يمارس الحسبة ؛ وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فوق الشرب ، ولا يبعدُ أن يزنيَ ويمنعَ من الشرب ويمتنعَ منه ، بل ربما يشربُ ويمنعُ غلمانَهُ وأصحابه من الشرب ويقول : ترك ذلك واجبٌ عليَّ وعليكم ، والأمرُ بترك المحرَّمِ واجبٌ عليَّ مع الترك ، فلي أن أتقرَّبَ بأحد الواجبين ، ولم يلزمني من تركِ أحدِهما تركُ الآخر .

فإذنْ ؛ كما يجوزُ أن يتركَ الأمرَ بترك الشرب وهو يتركه . . يجوزُ أن يشربَ ويأمرَ بالترك ، فهما واجبان ، فلا يلزمُ بترك أحدهما تركُ الآخر .

تحريجة: فما القول فيمن يزني بامرأة ويأمرها بستر وجهها إن هي كشفته؟

فإن قيل : فيلزمُ علىٰ هـٰذا أمورٌ شنيعة ؛ وهو أن يزنيَ الرجلُ بامرأة مُكرِهاً إياها على التمكين ، فإذا قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهَها باختيارها : لا تكشفي وجهَكِ ؛ فإني لست مَحْرَماً لك ، والكشفُ لغير المَحْرم حرامٌ ، وأنت مُكْرَهةٌ على الزنا ومختارةٌ في كشف الوجه ؛ فأمنعك من هـٰذا . . فلا شكَّ من أنَّ هـٰذه حسبةٌ باردةٌ شنيعة ، لا يصيرُ إليها عاقلٌ!

وما قولكم بمن صلى وترك الوضوءَ أو تسحر وترك الصيام؟

وكذلك قوله : إن الواجبَ عليَّ شيئان : العملُ والأمرُ للغير ، وأنا أتعاطىٰ أحدَهما وإن تركت الثاني ؛ كقوله : الواجبُ عليَّ الوضوء والصلاة وأنا أصلي وإن تركتُ الوضوءَ ، والمسنونُ في حقِّي الصومُ والتسحُّرُ ، وأنا أتسحَّرُ إنْ تركتُ الصومَ ، وذلك محالٌ ؛ لأن التسحُّرَ للصوم والوضوءَ للصلاة وكلَّ واحد شرطُ الآخر ، وهو متقدمٌ في الرتبة على المشروط ، فكذلك نفس المرء مقدمٌ علىٰ غيره ، فليهذبْ نفسَهُ أولاً ثم غيرَهُ ، أما إذا أهمل نفسَهُ واشتغلَ بغيرهَ . . كان ذلك عكسَ الترتيب الواجبِ ، بخلاف ما إذا هذَّبَ نفسَهُ وتركَ الحسبةَ وتهذيبَ غيرِهِ ؛ فإن ذلك معصيةٌ ، ولكنه لا تناقضَ فيه ، وكذلك الكافرُ ليس له ولايةُ الدعوة إلى الإسلام ما لم يسلمْ هو بنفسه ؛ فلو قال : الواجبُ عليَّ شيئان ولي أن أتركَ أحدَهما دون الثاني . . لم يمكن منه .

والجواب : أن حسبةَ الزاني بالمرأة عليها ومنعَها من كشفها وجهَها جائزةٌ عندنا ، وقولكم : إن هـٰذه حسبةٌ باردة شنيعة . . فليس الكلامُ في أنها حارّةٌ

أو باردةٌ ، مستلذة أو مستشنعة ، بل الكلامُ في أنها حقٌّ أو باطل ، وكم من حقٍّ مستبرَدٍ مستثقَل ، وكم من باطلٍ مستحلىً مستعذَبٍ ، فالحقُّ غيرُ اللَّذيذ ، والباطلُ غيرُ الشنيع .

والبرهان القاطع فيه : هو أنّا نقول : قوله لها : لا تكشفي وجهك ؛ فإنه حرام ، ومنعه إياها بالعمل . . قولٌ وفعلٌ ، وهـٰذا القولُ والفعلُ إما أن يقال : حرامٌ ، أو يقال : واجبٌ ، أو يقال : هو مباحٌ .

فإن قلتم : إنه واجبٌ . . فهو المقصود ، وإن قلتم : إنه مباح . . فله أن يفعل ما هو مباح ، وإن قلتم : إنه حرامٌ . . فما مستندُ تحريمه وقد كان هـٰذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا ؟

وهل يصير الواجب محرماً باقتحامه المحرَّم؟

فمن أين يصيرُ الواجبُ حراماً باقتحامه محرَّماً ؟

وليس في قوله الأخير صدقٌ عن الشرع بأنه حرامٌ ، وليس في فعله إلا المنعُ من اتخاذ ما هو حرامٌ ، والقولُ بتحريم واحد منهما محالٌ .

ولسنا نعني بقولنا : (للفاسق ولايةُ الحسبة) إلا أن قولَهُ حقٌّ وفعلَهُ ليس بحرام ، وليس هـٰذا كالصلاة والوضوء ؛ فإن الصلاةَ هي المأمورُ بها وشرطُها الوضوء ، فهي بغير وضوء معصيةٌ وليست بصلاة ، بل تخرجُ عن كونها صلاة ، وهـٰذا القول لم يخرجْ عن كونه حقّاً ، ولا الفعلُ خرج عن كونه منعاً من الحرام .

وكذلك السحورُ عبارةٌ عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ، ولا تعقل الاستعانةُ من غير العزم علىٰ إيجاد المستعانِ عليه .

وأما قولكم : إن تهذيبَهُ نفسَهُ أيضاً شرطٌ لتهذيبه غيره . . فهـٰذا محلُّ النزاع ، فمن أين عرفتُم ذلك ؟

ولو قال قائل : تهذيبُ نفسِهِ أيضاً عن المعاصي شرطٌ للغزو ومنعِ الكفار ، وتهذيبُهُ نفسَهُ عن الصغائر شرطٌ للمنع عن الكبائر . . كان قولُهُ مثلَ قولكم ، وهو خرْقٌ للإجماع .

وأما الكافرُ : فإن حمل كافراً آخرَ بالسيف على الإسلام . . فلا نمنعه منه ، ونقول : عليه أن يقولَ : لا إلـه إلا الله وأن محمداً رسولُ الله ، وأن يأمرَ غيرَهُ به ، ولم يثبتْ أن قولَهُ شرطٌ لأمره ، فله أن يقولَ وإن لم يأمرْ ، وله أن يأمرَ وإن لم ينطق[1] .

فهـٰذا غورُ هـٰذه المسألةِ ، وإنما أردْنا إيرادَها لتعلم أنَّ أمثالَ هـٰذه المسائلِ لا تليقُ بفنِّ الكلام ، ولا سيَّما بالمعتقدات المختصرة ، واللهُ أعلم .

* * *

(١) وقد ثبت هـٰذا بالحديث الصحيح ، فهي ليست مسألة متوهمة ؛ ففي « البخاري » (١٣٥٦) عن أنس رضي الله عنه قال : كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم ، فمرض ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعودُهُ ، فقعد عند رأسه ، فقال له : « أسلم » فنظر إلىٰ أبيه وهو عنده ؛ فقال له : أطعْ أبا القاسم صلى الله عليه وسلم ، فأسلم ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « الحمد لله الذي أنقذه من النار » .

الباب الثالث
في الإمامة

اعلمْ : أن النظرَ في الإمامة أيضاً ليس من المهمّاتِ ، وليس أيضاً من فنِّ المعقولات بل من الفقهيات ، ثم إنها مثارٌ للتعصبات ، والمعرضُ عن الخوض فيها أسلمُ من الخائض فيها وإن أصاب ، فكيف إذا أخطأ ؟!

ولكن إذا جرى الرسمُ باختتام المعتقدات به . . أردنا أن نسلكَ المنهجَ المعتاد ؛ فإنَّ فطامَ القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدُ النفار ، ولكنا نوجزُ القولَ فيه ونقول :

النظر فيه يدور علىٰ ثلاثة أطراف :

الطرف الأول
في بيان وجوب نصب الإمام

ولا ينبغي أن نظنَّ أن وجوب ذلك مأخوذٌ من العقل[1] ؛ فإنا بيَّنا أن الوجوبَ يؤخذُ من الشرع إلا أن يُفسرَ الواجبُ بالفعل الذي فيه فائدة أو في تركه مضرَّة ، وعند ذلك لا ينكرُ وجوبُ نصب الإمام ؛ لما فيه من الفوائد ودفع المضارِّ في الدنيا ، ولكنا نقيمُ البرهانَ القطعي الشرعي علىٰ وجوبه ، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة ، بل ننبِّهُ علىٰ مستند الإجماع ونقول :

نظامُ أمر الدين مقصودٌ لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعاً ، وهـٰذه مقدمةٌ قطعيةٌ لا يتصوَّرُ النزاعُ فيها ، ونضيف إليها مقدمةً أخرىٰ ؛ وهو أنه لا يحصلُ نظامُ الدين إلا بإمامٍ مطاعٍ . . فيحصلُ من المقدمتين صحةُ الدعوىٰ وهو وجوبُ نصبِ الإمام .

تحريجة: لا نسلِّمُ في كون نظام الدين مشترطاً بالإمام

فإن قيل : المقدمةُ الأخيرة غير مسلَّمة ؛ وهو أن نظامَ الدين لا يحصلُ إلا بإمام ؟

فنقول : البرهانُ عليه أن نظامَ الدين لا يحصلُ إلا بنظام الدنيا ، ونظامُ الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاعٍ ، فهاتان مقدمتان ؛ ففي أيهما النزاع ؟

تحريجة: ولا نسلِّم في كون نظام الدين مرتبطاً بنظام الدنيا بل المتصور هو العكس

فإن قيل : لم قلتم : إن نظامَ الدين لا يحصلُ إلا بنظام الدنيا ، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا ، فإنَّ الدينَ والدنيا ضدّان ، والاشتغالُ بعمارة أحدهما خرابُ الآخر .

---

(1) قال إمام الحرمين في « الغياثي » (ص ٢٤) : (فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول ، غير متلقىً من قضايا العقول ، وذهبت شرذمة من الروافض إلىٰ أن العقل يفيد الناظر العلم بوجوب نصب الإمام) .
وسنرى المؤلف رحمه الله تعالىٰ يسلك مسلكاً عقلياً ـ إضافة إلى المسلك الشرعي ـ في إثبات وجوب نصب الإمام ، لا أنه واجب على الله تعالىٰ .

قلنا : هٰذا كلامُ من لا يفهمُ ما نريده بالدنيا الآن ؛ فإنه لفظٌ مشتركٌ قد يطلقُ علىٰ فضول التنعُّم والتلذُّذ والزيادة على الحاجة والضرورة ، وقد يطلقُ علىٰ جميع ما هو محتاجٌ إليه قبلَ الموت ؛ وأحدُهما ضدُّ الدين ، والآخرُ شرطُهُ .

وهكذا يغلطُ من لا يميِّزُ بين معاني الألفاظ المشتركة ، فنقول : نظامُ الدين بالمعرفة والعبادة ، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامةِ قدر الحاجات ؛ من الكسوة والمسكن والأقوات ، والأمنِ من هواجم الآفات ، ولعمري ؛ « من أصبحَ آمناً في سربِهِ ، معافىً في بدنِهِ ، وله قوتُ يومِهِ . . فكأنما حيزتْ له الدنيا بحذافيرها »[1] ، وليس يأمنُ الإنسانُ علىٰ روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها ؛ فلا ينتظمُ الدينُ إلا بتحقيق الأمن علىٰ هٰذه المهمّاتِ الضرورية ، وإلا . . فمنْ كان جميعَ أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسِهِ عن سيوف الظلمة وطلبِ قوته من وجوه الغلبة . . فمتىٰ يتفرَّغُ للعلم والعمل وهما وسيلتاهُ إلىٰ سعادة الآخرة ؟!

فإذنْ ؛ بانَ أن نظامَ الدنيا ـ أعني : مقاديرَ الحاجة ـ شرطٌ لنظام الدين .

وأما المقدمة الثانية ؛ وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظمُ إلا بسلطان مطاعٍ . . فتشهدُ له مشاهدةُ أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دامَ ولم يتداركْ بنصب سلطان آخرَ مطاعٍ . . دام الهرْجُ وعمَّ السيف[2] ، وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات ، وكان كلُّ من غلبَ سلب ، ولم يتفرغْ أحدٌ للعبادة والعلم إنْ بقيَ حيّاً ، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف!

ولهٰذا قيل : الدينُ والسلطانُ توأمانِ ، ولهٰذا قيل : الدينُ أُسٌّ

---

(١) حديث مرفوع رواه الترمذي (٢٣٤٦) ، وابن ماجه (٤١٤١) ، والحذافير : الجوانب .

(٢) الهرج : الفتنة وشدة القتل وكثرته .

والسلطانُ حارسٌ ، وما لا أسَّ له . . فمهدوم ، وما لا حارس له . . فضائع»[1] .

وعلى الجملة : لا يتمارى العاقلُ في أن الخلقَ على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواءِ وتباين الآراء ؛ لو خُلُّوا ورأْيَهُمْ ولم يكن لهم رأيٌ مطاعٌ يجمع شتاتهم . . لهلكوا من عند آخرهم ، وهـٰذا داءٌ لا علاجَ له إلا بسلطان قاهرٍ مطاعٍ يجمع شتات الآراء .

فبانَ أن السلطانَ ضروريٌّ في نظام الدنيا ، ونظامَ الدنيا ضروريٌّ في نظام الدين ، ونظامَ الدين ضروريٌّ في الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصودُ الأنبياء قطعاً ؛ فكان وجوبُ نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيلَ إلىٰ تركه .

* * *

(١) انظر « عيون الأخبار » (١/ ١٣) .

الطرف الثاني

في بيان من يتعين من بين سائر الخلق لأن ينصب إماما

فنقول : ليس يخفىٰ أن التنصيصَ علىٰ واحد بجعله إماماً بالتشهي غيرُ ممكن ، فلا بدَّ له من التميُّز بخاصيَّةٍ يفارقُ سائرَ الخلق بها ، فتلك خاصيةٌ في نفسه ، وخاصيةٌ من جهة غيره .

أما في نفسه . . فأنْ يكون أهلاً لتدبيرِ الخلق وحملِهم علىٰ مراشدهم ، وذلك بالكفاية والعلم والورع .

شرط الإمام على الجملة : خصائص القضاة وكونه قرشياً

وبالجملة : خصائصُ القضاةِ تُشترطُ فيه مع زيادة نَسَبِ قريشٍ ، وعُلِمَ هٰذا الشرط الرابع بالسمع ؛ حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الأئمَّةُ من قريشٍ »[1] فهٰذا تميُّزُهُ عن أكثر الخلق ، ولكن ربما يجتمعُ في قريش جماعةٌ موصوفون بهٰذه الصفة ؛ فلا بدَّ من خاصية أخرىٰ تميزه ، وليس ذلك إلا التوليةُ أو التفويضُ من غيره ، فإنما يتعيَّنُ للإمامة مهما وجدت التوليةُ في حقِّه على الخصوص دونَ غيره .

فيبقى الآن النظرُ في صفة المولِّي ؛ فإن ذلك لا يسلَّمُ لكل أحد ، بل لا بدَّ فيه من خاصية ، وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة :

إما التنصيصُ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم .

وإما التنصيصُ من جهة إمام العصر بأن يعيِّنَ لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو من سائر قريش .

وإما التفويضُ من رجل ذي شوكةٍ يقتضي انقيادُهُ وتفويضه متابعةَ الآخرين

---

(١) رواه بلفظه أحمد في « مسنده » (٣/١٢٩) ، وأصله في « البخاري » (٣٤٩٦) ، و« مسلم » (١٨١٨) .

ومبادرتَهم إلى المبايعة[1] ، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه ، مرزوق بالمتابعة مستوٍ[2] على الكافة ، ففي بيعته وتفويضه كفايةٌ عن تفويض غيره ؛ لأن المقصود أن يجتمعَ شتاتُ الآراء لشخص مطاعٍ ، وقد صار الإمامُ بمبايعة هـٰذا المطاع مطاعاً ، وقد لا يتفقُ ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة ، فلا بدَّ من اجتماعهم وبيعتهم وتوافقهم على التفويض حتىٰ تتمَّ الطاعةُ ، بل أقولُ : لو لم يكنْ بعد وفاةِ الإمام إلا قرشيٌّ واحد مطاعٌ متبعٌ ، فنهضَ بالإمامة وتولاها بنفسه وتشاغل بها ، واستتبعَ كافةَ الخلق بشوكته وكفايته ، وكان موصوفاً بصفات الأئمة . . فقد انعقدتْ إمامتُهُ ووجبتْ طاعتُهُ ؛ فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته ، وفي منازعته إثارةُ الفتن ، إلا أنَّ مَنْ هـٰذا حاله . . فلا يعجزُ أيضاً عن أخذ البيعة من أكابرِ الزمان وأهل الحلِّ والعقد ، وذلك أبعد عن الشبهة ؛ فلذلك لا يتفقُ مثلُ هـٰذا في العادة إلا عن بيعةٍ وتفويض .

تحريجة : فإن توافرت شروط الإمام في شخص سوى العلم

فإن قيل : فإنْ كان المقصودُ حصولَ ذي رأي مطاع يجمعُ شتات الآراء ويمنعُ الخلقَ من المحاربة والقتال ، ويحملُهم علىٰ مصالح المعاش والمعاد ؛ فلو انتهضَ لهـٰذا الأمر من فيه الشروطُ كلُّها سوى العلم ، ولكنه مع ذلك يراجعُ العلماء ويعملُ بقولهم . . فماذا ترون فيه : أيجبُ خلعُهُ ومخالفتُهُ أم تجبُ طاعته ؟

قلنا : الذي نراه ونقطعُ به أنه يجبُ خلعُهُ إن قدر علىٰ أن يستبدلَ به من هو موصوف بجميع الشروط من غيرِ إثارة فتنةٍ وتهييج قتال ، وإنْ لم يمكنْ ذلك إلا بتحريك قتال . . وجبتْ طاعته وحُكِمَ بإمامته ؛ لأن ما يفوتُنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره . . دونَ ما يفوتُنا بتقليد

---

(١) في (أ) و(هـ) و(و) : (المشايعة) ، والمشايعة : متابعة إنسان ما علىٰ أمر .

(٢) في (هـ) و(و) : (مستولٍ) وهما بمعنىً .

غيره إذا أدَّىٰ ذلك إلىٰ تهييجِ فتنةٍ لا ندري عاقبتَها ، وربما يؤدِّي ذلك إلىٰ هلاك النفوس والأموال .

فزيادةُ صفةِ العلم إنما هي مزية وتتمة للمصالح ، فلا يجوزُ أن يعطلَ أصل المصالح في التشوف إلىٰ مزاياها وتكمُّلاتها .

وهٰذه مسائلُ فقهيةٌ ، فليهون المستبعدُ لمخالفة المشهور علىٰ نفسه استبعادَهُ ، ولينزلْ من غَلْوائِهِ ، فالأمرُ أهونُ مما يظنُّهُ .

وقد استقصينا تحقيقَ هٰذا المعنىٰ في الكتاب الملقب بـ« المستظهري » المصنَّف في الردِّ على الباطنية[1] .

تحـريجـة : نهـلّا تسـامحتـم بصفـة العدالة ونحوها؟

فإن قيل : فإذا تسامحتم بخصلة العلم . . لزمَكم التسامحُ بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ؟

قلنا : ليست هٰذه مسامحةً عن الاختيار ، ولكنَّ الضروراتِ تبيحُ المحظورات ، فنحن نعلمُ أن تناولَ الميتة محظورٌ ، ولكنَّ الموتَ أشدُّ منه ، فليت شعري ؛ من لا يساعدُ علىٰ هٰذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطِها وهو عاجزٌ عن الاستبدال بالمتصدِّي لها ، بل هو فاقدٌ للمتصفِ بشروطها . . فأيُّ أحواله أحسنُ : أن يقولَ : القضاةُ معزولون والولاياتُ باطلةٌ والأنكحةُ غيرُ منعقدةٍ وجميعُ تصرفات الولاة في أقطار العالم غيرُ نافذةٍ وإنما الخلقُ كلُّهم مقْدِمون على الحرام ، أو أن يقول : الإمامةُ منعقدةٌ والتصرفاتُ والولاياتُ نافذةٌ بحكم الحال والاضطرار ؟!

هلّا فكرتم بالمآلات السيئة إن قلنا بفساد الإمامة؟

فهو بين ثلاثة أمور :

إما أن يمنعَ الناسَ من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيلٌ ، ومؤَدٍ إلىٰ تعطيل المعايش كلِّها ، ومفْضٍ إلىٰ تشتيتِ الآراء ، ومهلكٌ للجماهير ومحرِّكٌ للدهماء .

---

(١) وسمي بـ« المستظهري » لأنه ألفه للمستظهر صاحب بغداد ، وردّ فيه على الإمامية الباطنية ، ويسمىٰ كذلك : « فضائح الباطنية » أو « الرد على الباطنية » .

أو يقول : إنهم يقْدِمون على الأنكحة والتصرفات ، ولكنهم مقْدِمون على الحرام ، إلا أنه لا يحكمُ بفسقهم ومعصيتهم لضرورةِ الحالِ .

وإما أنْ نقولَ : يحكمُ بانعقاد الإمامة مع فواتِ شروطِها لضرورة الحال ، ومعلومٌ أنَّ البعيدَ مع الأبعد قريبٌ ، وأهونُ الشرَّين خيرٌ بالإضافة ، ويجبُ على العاقل اختيارُهُ .

فهـٰذا تحقيقُ هـٰذا الفصل ، وفيه غنيةٌ عند البصيرِ عن التطويل .

الفطام عن المألوف أمر شديد

ولكن من لم يفهمْ حقيقةَ الشيء وعلَّتَهُ وإنما يثبتُ بطول الإلْفِ في سمعه . . فلا تزالُ النفرةُ عن نقيضه في طبعه ؛ إذ فطامُ الضعفاء عن المألوف شديدٌ عجزَ عنه الأنبياءُ ، فكيف غيرُهم ؟!

تحريجة: فلِمَ لمْ يكن التنصيصُ واجباً؟

فإن قيل : فهلا قلتم : إن التنصيصَ واجبٌ من النبي صلى الله عليه وسلم والخليفةِ كي يقطعَ ذلك دابرَ الاختلاف كما قاله بعضُ الإمامية إذ ادَّعَوا أنه واجبٌ ؟

قلنا : لأنه لو كان واجباً . . لنصَّ عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينصَّ هو ، ولم ينصَّ عمرُ أيضاً ، بل ثبتتْ إمامةُ أبي بكرٍ وإمامةُ عمرَ وإمامةُ عثمانَ وإمامة عليٍّ ـ رضي الله عنهم ـ بالتفويض ، فلا تلتفتْ إلىٰ تجاهلِ من يدَّعي أنه صلى الله عليه وسلم نصَّ علىٰ إمامة عليٍّ لقطعِ النزاع ولكن الصحابة كابروا النصَّ أو كتموهُ ، فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقالُ : بمَ تنكرون علىٰ من قال : إنه نصَّ علىٰ أبي بكر فأجمعَ الصحابةُ علىٰ موافقةِ النصِّ ومتابعته ؟ وهـٰذا أقربُ من تقدير مكابرتِهم النصَّ وكتمانهم .

البيعة تقطع مادة الخلاف كالتنصيص

ثم إنما يتخيَّلُ وجوبُ ذلك لتعذُّرِ قطعِ الاختلاف ، وليس ذلك بمتعذِّرٍ ؛ فإنَّ البيعةَ تقطعُ مادَّةَ الاختلاف ، والدليلُ عليه عدمُ الاختلافِ في زمان أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما وقد تولَّيا بالبيعة ، وكثرتُهُ في زمان علي رضي الله عنه ومعتقَدُ الإماميَّةِ أنه تولَّىٰ بالنصِّ[1] !

---

(١) يقول إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ : (لو ثبت النص من الشارع علىٰ إمام . . لم يشكَّ =

الطرف الثالث
في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

اعلمْ : أنَّ للناس في الصحابة والخلفاء إسرافاً في أطراف ؛ فمن مبالغٍ في الثناء حتىٰ يدعيَ العصمةَ للأئمة ، ومن متهجِّمٍ على الطعن يطلقُ اللسان بذمِّ الصحابة ، فلا تكوننَّ من الفريقين ، واسلكْ طريقَ الاقتصادِ في الاعتقاد .

واعلم : أنَّ كتابَ الله سبحانه وتعالىٰ مشتملٌ على الثناء على المهاجرين والأنصار ، وتواترت الأخبارُ بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة ؛ كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم . . اهتديتم »[1] ، وكقوله : « خيرُ الناس قرني »[2] ، وما من أحد إلا ورد عليه ثناء خاصٌّ في حقِّه يطول نقله .

= مسلم في وجوب الاتباع على الإجماع ؛ فإن بذل السمع والطاعة للنبي واجب باتفاق الجماعة) ، وقد طوّل الكلام في الرد علىٰ هـٰذه التحريجة . « الغياثي » (ص ٢٧) .

(١) ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم تشبيه السادة الصحابة رضي الله عنهم بالنجوم ؛ فقد روىٰ مسلم في « صحيحه » (٢٥٣١) : « النجوم أَمَنَةٌ للسماء ، فإذا ذهبت النجوم . . أتى السماء ما توعدُ ، وأنا أمنة لأصحابي ، فإذا ذهبتُ . . أتىٰ أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمنةٌ لأمتي ، فإذا ذهبَ أصحابي . . أتىٰ أمتي ما يوعدون » .
وهـٰذا ـ كما قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص ٣١٩) ـ يؤدي بعض معنى الأثر الذي ذكره المؤلف ، وكما قال ذلك أيضاً الحافظ ابن حجر في « تلخيص الحبير » (٦/ ٣١٨٩) ، وانظر « البدر المنير » (٩/ ٥٨٤) .
والأحاديث في فضائل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أشهر وأكثر من أن تروىٰ ، وحسبنا ما رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) عنه صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا أصحابي ؛ فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً . . ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه » .

(٢) البخاري (٢٦٥٢) ، مسلم (٢٥٣٣) .

فينبغي أن تستصحبَ هٰذا الاعتقاد في حقِّهم ، ولا تسيءَ الظنَّ بهم بما يُحكىٰ من أحوال تخالفُ مقتضىٰ حسن الظن ، فأكثرُ ما ينقلُ مخترعٌ بالتعصب ولا أصلَ له[1] .

لا محيص عن التأويل ؛ لينسجم الخبر مع التزكية المتواترة

وما ثبت نقلُهُ . . فالتأويلُ متطرِّقٌ إليه ، ولم يجرِ ما لا يتسعُ العقلُ لتجويز الخطإِ والسهوِ فيه[2] ، وحملُ أفعالِهم علىٰ قصْدِ الخيرِ وإنْ لم يصيبوه .

خلافُهم مبنيٌّ عن اجتهاد راموا فيه صيانة الدين

والمشهورُ من قتال معاوية مع عليٍّ ، ومسير عائشة ـ رضي الله عنهم ـ إلى البصرة ، والظنُّ بعائشة أنها كانتْ تطلبُ تطفئةَ الفتنة ، ولكنْ خرجَ الأمرُ عن الضبط ، فأواخرُ الأمور لا تبقىٰ علىٰ وَفْقِ ما طُلِبَ أوائلَها ، بل تنسلُّ عن الضبط ، والظنُّ بمعاوية أنه كان علىٰ تأويلٍ وظنٍّ فيما كان يتعاطاهُ ، وما يُحكىٰ سوىٰ هٰذا من روايات الآحاد ؛ فالصحيحُ منها مختلطٌ بالباطل ، والاختلافُ أكثرُهُ اختراعات الروافضِ والخوارج وأربابِ الفضول الخائضين في هٰذه الفنون .

ما تعذر عليك تأويله فقل : لعل له تأويلاً

فينبغي أن نلازمَ الإنكارَ في كلِّ ما لم يثبتْ ، وما ثبتَ . . فنستنبطَ له تأويلاً ، فما تعذَّرَ عليكَ . . فقلْ : لعلَّ له تأويلاً وعذراً لم أطلعْ عليه[3] .

الخطأ في حسن الظن أسلم من الصواب بسوء الظن

واعلم : أنك في هٰذا المقام بينَ أن تسيءَ الظنَّ بمسلم وتطعنَ فيه وتكونَ كاذباً ، أو تحسنَ الظنَّ به وتكفَّ لسانَكَ عن الطعن وأنتَ مخطىءٌ مثلاً ، والخطأُ في حسنِ الظنِّ بالمسلمين أسلمُ من الصواب بالطعنِ فيهم ، فلو سكتَ إنسانٌ مثلاً عن لعن إبليس أو لعنِ أبي جهل أو أبي لهب أو مَنْ

---

(١) كما يقول العلامة ابن الوزير في « العواصم والقواصم » (١/ ١٨٢) : (فيا غوثاه ممن يقبل مجاهيل الرواة في انتقاص خير أمة بنص كتاب الله ، وخير القرون بنص رسول الله ؛ فحسبنا الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله) .

(٢) أي : بل العقل مجوِّز لوجود الخطإ فيه ؛ لأنه اجتهاد خفي النص فيه .

(٣) وليس هٰذا حَطّاً من قدر العقل ، بل على العكس من ذلك ؛ فالعملُ بخبر النبي المتواتر إذْ نصَّ على التزكية وقد سلَّمَ العقلُ صدقَ خبره . . أوجب التأويل ، وفي حال العجز عنه . . أوجب التسليم .

شئتَ من الأشرار طولَ عمرِهِ . . لم يضرَّهُ السكوتُ[1] ، ولو هفا هفوةً بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالىٰ منه . . فقدْ تعرَّضَ للهلاك[2] .

بل أكثرُ ما يعلمُ في الناس لا يحلُّ النطقُ به لتعظيم الشرع الزجرَ عن الغيبة مع أنه إخبارٌ بما هو متحققٌ في المغتاب ، فمن يلاحظُ هـٰذه الفصول ولم يكنْ في طبعه ميلٌ إلى الفضول . . آثرَ ملازمةَ السكوت وحُسْنَ الظنِّ بكافة المسلمين ، وإطلاقَ اللسان بالثناء علىٰ جميع السلف الصالحين[3] .

هـٰذا حكمُ الصحابة عامةً .

الراشدون هم خير الصحابة وترتيبهم كترتيبهم في الإمامة

فأما الخلفاءُ الراشدون . . فهم أفضلُ من غيرهم ، وترتيبُهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة .

وهـٰذا بمكان قولنا : فلانٌ أفضلُ من فلان ؛ معناه : أن محلَّهُ عندَ اللهِ تعالىٰ في الدار الآخرة أرفعُ ، وهـٰذا غيبٌ لا يطلعُ عليه إلا الله ورسوله إنْ أطلعَهُ عليه ، ولا يمكنُ أن ندعيَ نصوصاً قاطعةً من صاحب الشرع متواترةً مقتضيةً للفضيلة علىٰ هـٰذا الترتيب ، بل المنقولُ الثناءُ علىٰ جميعهم ، واستنباطُ حكمِ الرجحان في الفضل من دقائق ثنائِهِ عليهم رميٌ في عَمايةٍ واقتحامُ أمرٍ أغنانا الله عنه .

لا تغرَّنك الظواهر، فالله مطلع على السرائر

وتعرُّفُ الفضل عند الله عز وجل بالأعمال الظاهرة مشكلٌ أيضاً ، وغايتُهُ رجمُ ظنٍّ ، فكم من شخص منخرمِ الظاهر وهو عند الله عز وجل بمكان ؛ لسرٍّ في قلبه ، وخُلُقٍ خفيٍّ في باطنه!

---

(١) بخلاف ما يعتقده عامة الخوارج من وجوب التبري ممن يرون كفره ، ولهذا نقل عن السلف قولهم : البراءة بدعة . انظر « اعتقاد أهل السنة » (٥/ ١٠٤٨) .

(٢) ففي البخاري (٦١٠٣) مرفوعاً : « إذا قال الرجل لأخيه : يا كافر . . فقد باء به أحدُهما » .

(٣) فكان عدم الخوض فيما جرىٰ أسلم ، فمن أبىٰ إلا الخوض . . فعليه بالبحث والتنقيب والتحقيق ليجدَ أن الأمر كما لخَّصه المؤلفُ هـٰهنا رحمه الله تعالىٰ ، ومن أهم الكتب في ذلك : « الفتنة ووقعة الجمل » لسيف بن عمر الضبي الأسدي ، و« العواصم من القواصم » لابن العربي المالكي ، و« العواصم والقواصم » لابن الوزير اليماني .

وكم منْ مزيَّنٍ بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله تعالىٰ ؛ لخبثٍ مستكِنٍّ في باطنه ، فلا مطلعَ على السرائر إلا الله تعالىٰ .

ولكن إذا ثبتَ أنه لا يُعرَفُ الفضلُ إلا بالوحي ، ولا يُعرفُ من النبيِّ إلا بالسماع ، وأولى الناس بسماع ما يدلُّ علىٰ تفاوتِ الفضائل الصحابةُ الملازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا علىٰ تقديم أبي بكر رضي الله عنه ، ثم أبو بكر نصَّ علىٰ عمرَ رضي الله عنه ، ثم أجمعوا بعدَهُ علىٰ عثمانَ رضي الله عنه ، ثم أجمعوا بعدَهُ علىٰ عليٍّ رضي الله عنه وعنهم أجمعين .

وليس يظنُّ بهم الخيانةُ في دين الله تعالىٰ لغرضٍ من الأغراض ، وكان إجماعُهم علىٰ ذلك أحسنَ ما يستدلُّ به علىٰ مراتبهم .

فعن هـٰذا اعتقدَ أهلُ السنة هـٰذا الترتيبَ في الفضل ، ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عُرِفَ به مستندُ الصحابة وأهلُ الإجماع في هـٰذا الترتيب ، فهـٰذا ما أردنا أن نقتصرَ عليه من أحكام الإمامة ، والله أعلم بالصواب .

* * *

الباب الرابع
في بيان من يجب تكفيره من الفرق

اعلمْ : أن للفرق في هـٰذا مبالغاتٍ وتعصباتٍ ، فربما انتهىٰ بعضُ الطوائف إلىٰ تكفيرِ كلِّ فرقةٍ سوى الفرقة التي يعتزي إليها ، فإذا أردتَ أن تعرفَ سبيلَ الحقِّ فيه . . فاعلمْ قبل كلِّ شيء : أنَّ هـٰذه مسألةٌ فقهيةٌ ؛ أعني : الحكمَ بتكفير من قال قولاً أو تعاطىٰ فعلاً .

التكفير مسألة فقهية، لا مجال لدليل العقل فيها ألبتة

وإنها تارةً تكونُ معلومةً بأدلة سمعية ، وتارةً تكون مظنونةً بالاجتهاد ، ولا مجالَ لدليل العقل فيها ألبتةَ .

ولا يمكنُ تفهيمُ هـٰذا إلا بعد تفهيمِ قولنا : إن هـٰذا الشخصَ كافرٌ ، والكشفِ عن معناه ، وذلك يرجعُ إلى الإخبار عن مستقرِّهِ في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد ، وعن حكمِهِ في الدنيا وأنه لا يجبُ القصاصُ بقتله ، ولا يُمكَّن من نكاح مسلمة ، ولا عصمةَ لدمه وماله ، إلىٰ غير ذلك من الأحكام .

وفيه أيضاً إخبارٌ عن قولٍ صادرٍ منه هو كذبٌ ، أو اعتقادٍ هو جهلٌ ، ويجوزُ أن يعرفَ بأدلة العقل كونُ القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ، ولكنْ كونُ هـٰذا الكذبِ والجهلِ موجباً للتكفير أمرٌ آخرُ ، ومعناه : كونُهُ مسلطاً علىٰ سفكِ دمه وأخذِ أمواله ، ومبيحاً لإطلاق القول بأنه مخلَّدٌ في النار ، وهـٰذه الأمورُ شرعيةٌ ؛ إذ يجوزُ عندنا أن يردَ الشرعُ بأن الكاذبَ أو الجاهل أو المكذِّبَ مخلَّدٌ في الجنة وغير مكترثٍ بكفره ، وأن مالَهُ ودمه معصومٌ ، ويجوزُ أن يردَ بالعكس أيضاً .

نعم ؛ ليسَ يجوزُ أن يردَ بأن الكذب صدقٌ والجهلَ علمٌ ، وذلك ليس هو

المطلوب بهٰذه المسألةِ ، بل المطلوبُ أنَّ هٰذا الجهلَ والكذبَ هل جعلَهَ الشرعُ سبباً لإبطال عصمته والحكمِ بأنه مخلَّدٌ في النار ؟

وهو كنظرنا في أن الصبيَ إذا نطقَ بكلمتي الشهادةِ . . فهو كافرٌ بعدُ أو مسلمٌ ؟

أي : هٰذا اللفظُ الذي صدرَ منه وهو صدقٌ والاعتقادُ الذي وجدَ في قلبه وهو حقٌّ . . هل جعلَهُ الشرعُ سبباً لعصمةِ دمه وماله أم لا ؟ وهٰذا إلى الشرع ، فأما وصفُ قولِهِ بأنه كذبٌ أو اعتقادِهِ بأنه جهلٌ . . فليس إلى الشرع .

فإذنْ ؛ معرفةُ الكذب والجهل يجوزُ أن يكونَ عقلياً ، أما معرفةُ كونِهِ كافراً أو مسلماً . . فليس إلا شرعياً ، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هٰذا الشخصَ رقيقٌ أو حرٌّ ؟ ومعناه : أن السببَ الذي جرىٰ هل نصَّبَهُ الشرعُ مبطلاً لشهادته وولايته ومزيلاً لأملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولي عليه إذا قتله ؟ فيكون كلُّ ذلك طلباً لأحكام شرعية لا يطلب دليلُها إلا من الشرع ، ويجوزُ الفتوىٰ في ذلك بالقطع مرَّةً وبالظنِّ والاجتهاد أخرىٰ .

فإذا تقرَّرَ هٰذا الأصلُ . . فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كلَّ حكمٍ شرعي يدَّعيه مدعٍ فإما أنْ يعرفَهُ بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو بقياس علىٰ أصل ؛ فكذلك كونُ الشخص كافراً إما أن يدركَ بأصل أو بقياس علىٰ ذلك الأصل .

تكذيبُ رسول الله محمد ﷺ هو الفيصلُ في التكفير

والأصلُ المقطوعُ به : أن كلَّ من كذَّبَ محمداً صلى الله عليه وسلم . . فهو كافر[1] ؛ أي : مخلَّدٌ في النار بعد الموت ، ومستباحُ الدمِ والمال في الحياة . . . إلىٰ جملة الأحكام ، إلا أنَّ التكذيبَ علىٰ مراتب :

اليهود والنصارى والمجوس . . .

الرتبة الأولىٰ : تكذيبُ اليهودِ والنصارىٰ وأهل الملل كلِّهم من المجوسِ

---

(١) هٰذا الحدُّ هو المعتمد والفيصل ، وقد اعتمده المؤلف رحمه الله تعالىٰ في « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » (ص ٥٥) .

وعبدةِ الأوثان وغيرهم ؛ فتكفيرُهم منصوصٌ عليه في الكتاب ، ومجمَعٌ عليه بين الأمة ، وهو الأصلُ وما عداه كالملحقِ به .

البراهمة والدهرية

الرتبة الثانية : تكذيبُ البراهمةِ المنكرين لأصل النبوات ، والدهريةِ المنكرين لصانع العالم ، وهـٰذا ملحقٌ بالمنصوص بطريقِ الأَوْلىٰ ؛ لأن هؤلاءِ كذَّبوه وكذَّبوا غيرَهُ من الأنبياء ؛ أعني : البراهمةَ ، فكانوا بالتكفير أَوْلىٰ من النصارىٰ واليهود ، والدهريةُ أولىٰ بالتكفير من البراهمة ؛ لأنهم أضافوا إلىٰ تكذيب الأنبياء إنكارَ المُرْسِلِ جلَّتْ قدرتُهُ ، ومن ضرورته إنكارُ النبوة ، ويلتحقُ بهـٰذه الرتبة كلُّ من قال قولاً لا يُثْبِتُ النبوةَ في أصلها ، أو نبوةَ نبيِّنا محمدٍ صلى الله عليه وسلم على الخصوص إلا بعد بطلانِ قولِهِ .

الفلاسفة المنكرين لحقائق الشرع

الرتبة الثالثة : الذين يصدِّقون بالصانعِ والنبوةِ ويصدقون النبيَّ ولكن يعتقدون أموراً تُخالفُ نصوصَ الشرع ، ويقولون : النبيُّ محقٌّ ، وما قصدَ بما ذكرَهُ إلا صلاحَ الخلقِ ، ولكنْ لم يقدِرْ على التصريح بالحقِّ لكلالِ أفهام الخلْق عن دركِهِ ، وهؤلاءِ هم الفلاسفةُ ، ويجبُ القطعُ بتكفيرهم في ثلاث مسائل :

يجب القطع بكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل

الأولىٰ : وهي إنكارُهم لحشر الأجساد ، والتعذيبِ بالنار والتنعيمِ في الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس .

الثانية : قولُهم : إن الله تعالىٰ لا يعلمُ الجزئياتِ وتفصيلَ الحوادث ، وإنما يعلمُ الكلياتِ ، وإنما الجزئياتُ تعلمُها الملائكة السماوية .

الثالثة : قولُهم : إن العالمَ قديمٌ ، وإن الله سبحانه متقدِّمٌ على العالم بالرتبة مثلَ تقدُّمِ العلَّةِ على المعلول ، وإلا . . فلمْ يزالا في الوجود متساويين ، وهـٰؤلاء إذا أوردَ عليهم آياتُ القرآن . . زعموا أنَّ اللذاتِ العقليةَ تقصرُ الأفهامُ عن دركِها ، فمثَّلَ لهم ذلك باللذاتِ الحسيةِ ، وهـٰذا كفرٌ صريح ، والقولُ به إبطالٌ لفائدة الشرائع ، وسدٌّ لبابِ الاهتداء بنور القرآن واستفادةِ الرشْدِ من قول الرسل عليهم السلام ؛ فإنه إذا جازَ عليهم الكذبُ

لأجل المصالح . . بطلت الثقةُ بأقوالهم ، فما من قولٍ يصدرُ منهم إلا ويتصوَّرُ أن يكون كذباً ، وإنما قالوا ذلك لمصلحة .

تحريجة: ولم قلتم بكفر الفلاسفة وهم يقولون بالنبوة؟

فإن قيل : فلِمَ قلتمْ مع ذلك بأنهم كفرة ؟

قلنا : لأنه عُرِفَ قطعاً من الشرع أن من كذَّبَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم . . فهو كافر ، وهؤلاءِ مكذِّبون ثم معللون للكذب بمعاذيرَ فاسدةٍ ، وذلك لا يخرجُ الكلامَ عن كونه كذباً .

المعتزلة والمجسمة

الرتبة الرابعة : المعتزلةُ والمشبِّهةُ والفرقُ كلُّها سوى الفلاسفة ، وهم الذين يصدِّقون ولا يجوِّزون الكذبَ لمصلحة وغير مصلحة ، ولا يشتغلون بالتعليل بمصلحة الكذب بل بالتأويل ، ولكنهم مخطئون في التأويل ؛ فهـٰؤلاء أمرُهم في محلِّ الاجتهاد ، والذي ينبغي أن يميلَ المحصِّلُ إليه : الاحترازُ من التكفير ما وجدَ إليه سبيلاً ؛ فإن استباحةَ الدماء والأموال من المصلِّينَ إلى القبلة المصرِّحين بقول : (لا إلـٰه إلا الله محمدٌ رسولُ الله) خطيرٌ ، والخطأُ في ترك ألفِ كافرٍ في الحياة أهونُ من الخطإِ في سفْكِ محْجَمةٍ من دمِ مسلم ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرْتُ أن أقاتلَ الناسَ حتىٰ يقولوا : لا إلـٰه إلا الله ، فإذا قالوها . . فقد عصموا مني دماءَهُمْ وأموالَهم إلا بحقِّها »[1] .

الواجب: الاحتراز من التكفير ما وجد للسلامة سبيل

وهـٰذه الفرقُ ينقسمون إلىٰ مسرفين وغلاة ، وإلىٰ مقتصدين بالإضافة إليهم .

ثم المجتهدُ الذي يرىٰ تكفيرَهم قد يكونُ ظنُّهُ في بعض المسائل وعلىٰ بعض الفرق أظهر ، وتفصيلُ آحاد المسائل يطولُ ، ثم يثيرُ الفتن والأحقاد ؛ فإن أكثرَ الخائضين في هـٰذا إنما يحرِّكُهم التعصُّبُ واتباعُ الهوىٰ دونَ التصلُّبِ للدين .

---

(١) رواه البخاري (١٤٠٠) ، ومسلم (٢١) واللفظ له .

الخطأ في التأويل لا يوجب التكفير

ودليلُ المنع من تكفيرهم : أن الثابتَ عندنا بالنصِّ تكفيرُ المكذِّب للرسول ، وهؤلاءِ ليسوا مكذبين أصلاً ، ولم يثبتْ لنا أنَّ الخطأَ في التأويل موجبٌ للتكفير ، فلا بدَّ من دليل عليه ، وثبتَ أن العصمةَ مستفادةٌ من قول : (لا إلـٰه إلا الله) قطعاً ، فلا يرفعُ ذلك إلا بقاطع ، وهـٰذا القدرُ كافٍ في التنبيهِ علىٰ أن إسرافَ من بالغَ في التكفير ليس عن برهان ، فإن البرهانَ إما أصلٌ ، وإما قياس علىٰ أصل ، والأصلُ هو التكذيبُ الصريح ، ومن ليس بمكذِّبٍ . . فليس في معنى المكذِّب أصلاً ، فبقي تحت عمومِ العصمة بكلمة الشهادة[1] .

منكرو أصلٍ من أصول الدين واجبِ التصديق بحجج واهية

الرتبة الخامسة : من يترك التكذيبَ الصريحَ ولكن ينكِرُ أصلاً من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : لست أعلمُ ثبوتَ ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقول القائل : إنَّ الصلواتِ الخمسَ غيرُ واجبةٍ ، فإذا قرىءَ عليه القرآن والأخبارُ . . قال : لست أعلمُ صدورَ هـٰذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلعلَّهُ غلطٌ وتحريف! وكمن يقول : أنا معترفٌ بوجوبِ الحج ولكنْ لا أدري أين مكةُ وأين الكعبةُ ، ولا أدري أن البلدَ الذي يستقبله الناسُ ويحجُّونَهُ هل هي البلدة التي حجَّها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ووصفَها القرآنُ ؟

---

(١) فإن ورد عليك قوله صلى الله عليه وسلم : « . . . لتفترقن أمتي علىٰ ثلاث وسبعين فرقة ؛ واحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار » « ابن ماجه » (٣٩٩٢) . . فاعلم : أن هـٰذا ليس من هـٰذا الباب بابِ التكفير ، وكما قال ابن الوزير رحمه الله تعالىٰ في « العواصم والقواصم » (١/١٨٦) : (وإياك والاغترار بـ « كلها هالكة إلا واحدة » فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة ، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة) .
فإن لم تسلم قالةَ ابن الوزير من حيث الصنعة الحديثية . . فلا يفوتنك أن هـٰذا الباب من أخطر الأبواب ، ولأهميته دوِّن في كتب العقائد وحقُّهُ أن يدوَّن في كتب الفقه ، فلا يكسر مغلاقه إلا بالمتواتر المتين وبما هو في معناه ، وقد قال الإمام الخطابي في شرحه لهـٰذا الحديث : (فيه دلالة علىٰ أن هـٰذه الفرق كلها غير خارجة من الدين ؛ إذ قد جعلهم النبي صلى الله عليه وسلم كلهم من أمته ، وفيه أن المتأول لا يخرج من الملة وإن أخطأ في تأوله) . « معالم السنن » (٤٥٩٧) .

حقيقة هؤلاء التكذيب، ولكنهم يخشون التصريح لأمر ما

فهٰذا أيضاً ينبغي أن يُحْكمَ بكفرِهِ ؛ لأنَّه مكذِّبٌ ولكنه محترِزٌ عن التصريح ، وإلا . . فالمتواتراتُ يشتركُ في درْكها العوام والخواص ، وليس بطلانُ ما يقولُهُ كبطلان مذهب المعتزلة ؛ فإنَّ ذلك يختصُّ بدرْكِهِ أولو البصائر من النظّار ، إلا أن يكون هٰذا الشخصُ قريبَ العهد بالإسلام ولم تتواترْ عندَهُ بعدُ هٰذه الأمورُ ، فنمهلُهُ إلىٰ أن تتواترَ عنده ، ولسنا نكفِّرُهُ لأنه أنكرَ أمراً معلوماً بالتواتر ؛ فإنه لو أنكرَ غزوَةً من غزواتِ رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترةِ أو أنكرَ نكاحَهُ حفصةَ بنتَ عمرَ رضي الله عنه ، أو أنكرَ وجودَ أبي بكر رضي الله عنه وخلافتَهُ . . لم يلزمْ تكفيرُهُ ؛ لأنه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين مما يجبُ التصديقُ به ، بخلاف الحجِّ والصلاة وأركان الإسلام .

بعض المعلومات من الدين بالضرورة لا يكفر جاحدها

ولسنا نكفِّرُهُ بمخالفته الإجماعَ ؛ فإنَّ لنا نظراً في تكفيرِ النظّامِ المنكرِ لأصل الإجماع[1] ؛ لأن الشبهَ كثيرةٌ في كون الإجماع حجةً قاطعة ، وإنما الإجماعُ عبارةٌ عن التطابق علىٰ رأي نظري ، وهٰذا الذي نحن فيه تطابقٌ على الإخبار عن محسوس ، وتطابقُ العدد الكثير على الإخبار عن محسوس علىٰ سبيل التواتر . . يوجبُ العلمَ الضروري ، وتطابقُ أهل الحلِّ والعقْدِ علىٰ رأي واحد نظري . . لا يوجبُ العلمَ إلا من جهة الشرع ، ولذلك لا يجوزُ أن يستدلَّ علىٰ حدث العالم بتواتر الأخبار من النظّار الذين حكموا به ، بل لا تواترَ إلا في المحسوسات[2] .

منكرو المعلوم بأصل الإجماع

الرتبة السادسة : ألاّ يصرحَ بالتكذيب ولا يكذِّبَ أيضاً أمراً معلوماً على القطع بالتواتر من أصول الدين ، ولكن ينكرُ ما علمَ صحتُهُ بالإجماع المجرَّدِ ، فلا مدركَ لصحتِهِ إلا الإجماع ، فأما التواترُ . . فلا يشهدُ له ؛ كالنظّام مثلاً إذ أنكرَ كونَ الإجماع حجَّةً قاطعة في أصله[3] ، وقال : ليس

---

(١) سيذكر المؤلفُ نظرَهُ هٰذا في الرتبة السادسة الآتية .

(٢) وهٰذه الرتبة تعمُّ فرقَ الباطنية وزنادقة الفلاسفة ممن تستَّرَ بظاهر الشرع وهم له منكرون .

(٣) وهو أول من صرَّح بردِّ الإجماع ، وتابعه علىٰ ذلك طوائف من الرافضة ، وما يترسَّمُهُ المؤلف هنا =

يدلُّ على استحالةِ الخطإِ علىٰ أهل الإجماع دليلٌ عقليٌّ قاطعٌ ولا شرعيٌّ متواترٌ لا يحتملُ التأويلَ ، فكلُّ ما يُستشهَدُ به من الأخبار والآيات مؤوَّلٌ بزعمه ، وهو في قوله هٰذا خارقٌ لإجماع التابعين ، فإنّا نعلمُ إجماعَهُم علىٰ أن ما أجمعَ عليه الصحابةُ حقٌّ مقطوعٌ به لا يمكنُ خلافُهُ ، فقد أنكرَ الإجماع وخرق الإجماع .

وهٰذا في محلِّ الاجتهاد ، ولي فيه نظرٌ ؛ إذ الإشكالاتُ كثيرةٌ في وجه كون الإجماع حجَّةً ، فيكاد يكون ذلك كالممهِّدِ للعذر ، ولكن لو فُتِحَ هٰذا البابُ . . انجرَّ إلىٰ أمور شنيعة ، وهو أن قائلاً لو قال : يجوز أن يُبعثَ رسولٌ بعدَ نبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم . . فيبعدُ التوقُّفُ في تكفيره ومستندُ استحالةِ ذلك عند البحث يُستمَدُّ من الإجماع لا محالةَ ؛ فإنَّ العقلَ لا يحيلُهُ ، وما نقلَ فيه من قوله : « لا نبيَّ بعدي »[1] ، ومن قوله تعالىٰ : ﴿ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ . . فلا يعجزُ هٰذا القائل عن تأويله فيقول : (خاتم النبيين) أرادَ به أولي العزمِ من الرسل ؛ فإن قوله : ﴿ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ عامٌّ ولا يبعدُ تخصيصُ العام ، وقوله : « لا نبيَّ بعدي » لم يردْ به الرسولَ ، وفرقٌ بين النبي والرسول ، والنبيُّ أعلىٰ رتبةً من الرسول . . إلىٰ غير ذلك من أنواع الهذيان .

فهٰذا وأمثالُهُ لا يمكنُ أن تُدَّعَى استحالتُهُ من حيث مجردُ اللفظ ؛ فإنا في تأويل ظواهر التشبيه قضيْنا باحتمالاتٍ أبعدَ من هٰذه ولم يكنْ ذلك مبطلاً للنصوص ، ولكن الردَّ علىٰ هٰذا القائل أنَّ الأمةَ فهمتْ بالإجماع من هٰذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهَمَ عدمَ نبيٍّ بعده أبداً وعدم رسول أبداً ، وأنه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيص ، فمنكرُ هٰذا لا يكونُ إلا منكراً للإجماع ، وعند هٰذا يتفرَّعُ مسائلُ متقاربة مشتبكة يفتقرُ كلُّ واحدة منها إلىٰ نظرٍ ،

= رحمه الله هو طريق شيخه إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ . انظر « البرهان » (١/ ٦٧٠ـ ٦٧٥) .

(١) رواه البخاري (٣٤٥٥) ، ومسلم (١٨٤٢) .

والمجتهدُ في جميع ذلك يحكمُ بموجب ظنِّه نفياً وإثباتاً[1] .

والغرضُ الآن تحريرُ معاقدِ الأصول التي ينبني عليها التكفيرُ ، وقد ترجعُ إلىٰ هـٰذه المراتب الستِّ ، ولا يفرضُ فرعٌ إلا ويندرجُ تحت رتبةٍ من هـٰذه الرتب ، فيمكنُ أن يجتهدَ بحسب الالتفات إلىٰ هـٰذه الأصول ؛ فالمقصودُ التأصيلُ دون التفصيل .

تحريجة: السجودُ لصنم كفرٌ وهو غير داخل تحت الرتب المذكورة

فإن قيل : السجودُ بين يدي الصنم كفرٌ ، وهو فعلٌ مجرَّدٌ لا يدخلُ تحت هـٰذه الروابط ، فهل هو أصلٌ آخرُ ؟

قلنا : لا ؛ فإنَّ الكفرَ في اعتقاده تعظيمَ الصنم ، وذلك تكذيبٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللقرآن ، ولكن يُعرفُ اعتقادُهُ تعظيمَ الصنم تارةً بصريح لفظه ، وتارةً بالإشارة إن كان أخرس ، وتارةً بفعل يدل عليه دلالةً قاطعةً ؛ كالسجود حيثُ لا يحتملُ أن يكونَ السجودُ لله تعالىٰ ، وإنما الصنمُ بين يديه كالحائط وهو غافلٌ عنه أو غير معتقدٍ تعظيمَهُ ، وذلك يعرفُ بالقرائن ، وهـٰذا كنظرنا أنَّ الكافرَ إذا صلَّىٰ بجماعتنا هل يحكمُ بإسلامه ؟ أي : هل يستدلُّ به على اعتقاد التصديق ؟ فليس هـٰذا إذْن نظراً خارجاً عما ذكرناه .

ولنقتصرْ علىٰ هـٰذا القدر في تعريف مدارك التكفير ، وإنما أوردناه من حيث إنَّ الفقهاءَ لم يتعرَّضوا له ، والمتكلمين لم ينظروا فيه نظراً فقهياً ؛ إذ لم يكنْ ذلك من فنِّهم ، ولـم يتنبَّه بعضُهم لكون هـٰذه المسألةِ من الفقهيات ؛ لأن النظرَ في الأسباب الموجبة للكفر من حيث إنها أكاذيبُ وجهالاتٌ . . نظرٌ عقلي ، ولكن النظرَ من حيث إنَّ تلك الجهالاتِ مقتضيةٌ بطلانَ العصمةِ

---

(١) كما نجد إمام الحرمين رحمه الله تعالىٰ في بحث القياس يشنِّع على النظّام وردِّه لأصل القياس حتىٰ قال في « البرهان » (٢/٧٦٣) : (وما ذكره النظّام كفر وزندقة ، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع . . . إلخ) فهـٰذا من جنس ما ذكره المؤلف هنا ، وليس فيه تصريح بكفر النّظام كما ترىٰ ، بل هو حُكْمٌ علىٰ طريقته وهوسه في إنكار هـٰذا الأصل ، والنظر إلىٰ مآلات هـٰذا الأمر .

والخلودَ في النار . . نظرٌ فقهي ، وهو المطلوب .

خاتمةُ الكتاب على مؤلفه الرحمة والسلام

ولنختم الكتابَ بهـٰذا ؛ فقد أظهرنا الاقتصادَ في الاعتقاد ، وحذفنا الحشْوَ والفضول المستغنىٰ عنه الخارجَ عن أمَّهاتِ العقائد وقواعدها ، واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجليِّ الواضح الذي لا تقصرُ أكثرُ الأفهام عن درْكِهِ .

فنسألُ اللهَ تعالىٰ ألاّ يجعلَهُ وبالاً علينا ، وأن يضعَهُ في ميزان الصالحاتِ إذا رُدَّتْ أعمالُنا إلينا ، بلطفِهِ وسعَةِ جوده .

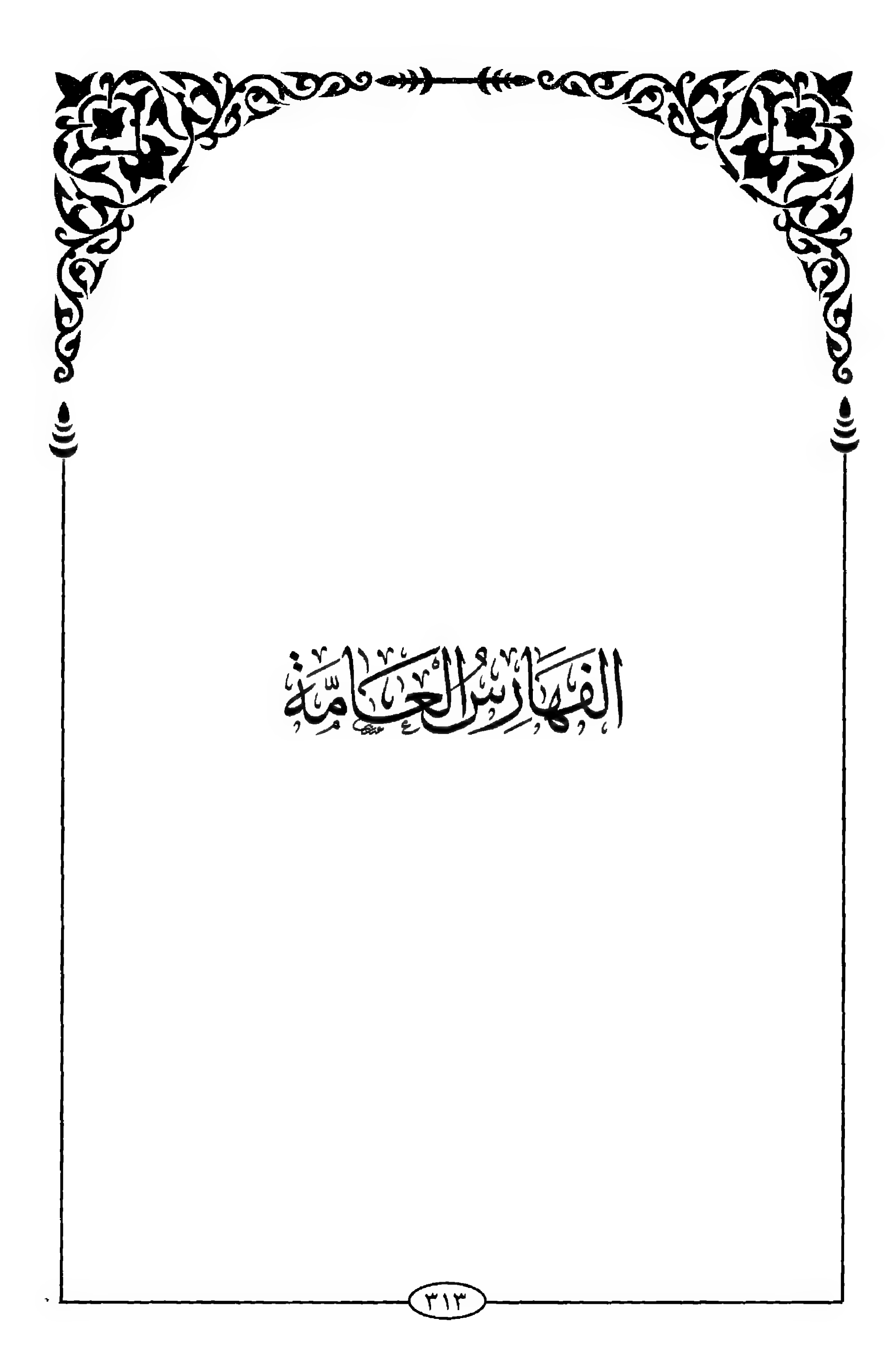
* * *

تمَّ الكتاب المترجم بـ« **الاقتصاد في الاعتقاد** » والحمد لله رب العالمين ، وصلواته علىٰ سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلىٰ آله وسلامه .

وذلك في السابع عشر من المحرم سنة سبع عشرة وخمس مئة .

قرأه صاحبه الشيخ الفقيه أبو الحسن بن بكر الطنحي عليَّ بتفهمٍ وتدبُّرٍ وصحَّحَهُ حسب الإمكان والحمد لله .

وكتبه عبد المهيمن بن الحسين جعفر ، ومصلياً علىٰ نبيه محمد وآله ومسلماً تسليماً .



الفهارس العامة

فهرس الآيات

* * *

فهرس الأحاديث

* * *

فهرس الأشعار

* * *

فهرس الملل والفرق التي ذكرها المؤلف
مع حكاية أقوالها الواردة في «الاقتصاد»

المعتزلة: أصحاب وأتباع واصل بن عطاء، اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى، وأظهر بدعته بإثبات المنزلة بين المنزلتين.

للمعتزلة فرق كثيرة، وأقوال مخالفة عديدة، شنع البغدادي على زعمائهم وأوجب القول بكفرهم، والذي عليه جماهير أهل السنة (والمؤلف في «الإقتصاد» وغيره) أنهم مبتدعة.

* * *

مصادر ومراجع التحقيق[1]

- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، للإمام الكبير الشريف محمد بن محمد الزَّبيدي المعروف بمرتضىٰ (ت ١٢٠٥ هـ) ، ط ١ ، (١٩٩٤م) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي (ت ٨٠٦هـ) ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، بدون تحقيق ، ط ١ ، (١٩٨٢ م) ، طبعة مصورة لدىٰ دار المعرفة ، لبنان .
- الأربعين في أصول الدين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق بوجمعة عبد القادر مكري ، ط ١ ، (٢٠٠٦م) ، دار المنهاج ، السعودية .
- الإشارات والتنبيهات ، للعلامة الطبيب أبي علي ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .
- أصناف المغرورين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق عبد اللطيف عاشور ، بدون تاريخ ، مكتبة القرآن ، مصر .
- أصول الدين ، للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) ، ط ١ ، (١٩٢٨م) ، مدرسة الإلهيات ، تركية .
- إفاضة الأنوار علىٰ أصول المنار ، للعلامة الإمام محمد علاء الدين بن علي الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨هـ) ، تحقيق محمد سعيد البرهاني ، ط ١ ، (١٩٩٢م) .
- إكمال المعلم بفوائد مسلم ، للإمام القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ) ، تحقيق الدكتور يحيىٰ إسماعيل ، ط ٢ ، (٢٠٠٤م) ، دار الوفاء ، مصر .
- الأم ، لإمام الدنيا محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) ، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب ، ط ١ ، (٢٠٠١م) ، دار الوفاء ، مصر .
- الإمتاع والمؤانسة ، لفيلسوف الأدباء علي بن محمد بن العباس المعروف بأبي حيان التوحيدي ، تحقيق الدكتور مرسل فالح العجمي ، ط ١ ، (٢٠٠٥م) ، دار سعد الدين ، سورية .

---

(١) اعتمدنا في فهرسة المصادر على التالي : اسم الكتاب ، اسم المؤلف وتاريخ وفاته ، اسم المحقق ، رقم الطبعة ، تاريخ طبع الكتاب ، اسم الدار الناشرة ومقرها .

ـ الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ، لقاضي القضاة مجير الدين الحنبلي (ت ٩٢٨هـ) ، بدون تحقيق ، بدون تاريخ .

ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، لإمام السُّنة القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (ت ٤٠٣هـ) ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ط ٤ ، (٢٠٠١م) ، مكتبة الخانجي ، مصر .

ـ الآيات البينات ، للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت ٩٩٤هـ) ، تحقيق الشيخ زكريا عميرات ، ط ١ ، (١٩٩٦م) ، دار الكتب العلمية ، لبنان .

ـ البحر المحيط في أصول الفقه ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ، حرره عبد القادر العاني وعمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ، ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت .

ـ البداية والنهاية ، للإمام الحافظ إسماعيل بن عمر الدمشقي المعروف بابن كثير (ت ٧٧٤هـ) ، عني به مجموعة من المحققين بإشراف عبد القادر الأرنؤوط والدكتور بشار عواد معروف ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، دار ابن كثير ، سورية .

ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ، للإمام الحافظ عمر بن علي المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ) ، تحقيق مجموعة من الباحثين ، ط ١ ، (٢٠٠٤م) ، دار الهجرة ، السعودية .

ـ البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ، (١٣٩٩هـ) ، قطر .

ـ البرهان في علوم القرآن ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ، علق عليه مصطفىٰ عبد القادر عطا ، ط ١ ، (٢٠٠١م) ، دار الفكر ، لبنان .

ـ بستان العارفين ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ، تحقيق محمد الحجار ، ط ٥ ، (١٩٩٩م) ، دار البشائر الإسلامية ، لبنان .

ـ تاريخ ابن خلدون المسمىٰ : « ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر » ، للإمام عبد الرحمـٰن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) ، عني به الأستاذ خليل شحادة ، (٢٠٠١م) ، دار الفكر ، لبنان .

ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، تحقيق الدكتور عمر بن عبد السلام تدمري ، ط ١ ، (١٩٨٧م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) ، تحقيق محب الدين عمر بن غرامة العَمْروي ، ط ١ ، (١٩٩٥م) ، دار الفكر ، لبنان .
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) ، عني به حسام الدين القدسي ، ط ٤ ، (١٩٩١م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- تذكرة الحفاظ ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، تصحيح عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- تفسير الطبري المسمىٰ : « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » ، للإمام العلامة محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) ، عني به مكتب التحقيق والإعداد العلمي في دار الأعلام ، ط ١ ، (٢٠٠٢م) ، دار ابن حزم ودار الأعلام ، لبنان والأردن .
- تفسير القرطبي المسمى : « الجامع لأحكام القرآن » ، للإمام محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي (١٩٨٥م) ، لبنان .
- التفسير الكبير المسمىٰ : « مفاتح الغيب » ، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، تصحيح مجموعة من العلماء ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- تلخيص الحبير المسمى : « التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز » ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، عني به الدكتور محمد الثاني عمر بن موسى ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، دار أضواء السلف ، السعودية .
- التلويح إلىٰ كشف حقائق التنقيح ومعه التوضيح شرح التنقيح ، التفتازاني (ت ٧٩١هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، دار الأرقم ، لبنان .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) ، تحقيق مجموعة من المحققين ، ط ١ ، (١٩٦٧م) ، وزارة الأوقاف ، المغرب .
- تهافت الفلاسفة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٨ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .
- جمع الجوامع ، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ) ، ط ١ ، (٢٠٠٥م) ، دار ابن حزم ، لبنان .

ـ حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد المسمىٰ : « تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد » ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦هـ) ، تحقيق الدكتور علي جمعة محمد ، ط ١ ، (٢٠٠٢م) ، دار السلام ، مصر .
ـ حاشية الباجوري علىٰ متن السلم في فن المنطق للخضري وبهامشها متن السلم وتقريرات الإمام الشيخ محمد الأنبابي ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦هـ) ، بدون تاريخ ، دار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسى البابي الحلبي ، مصر .
ـ حاشية الدسوقي علىٰ شرح أم البراهين للسنوسي وبهامشها شرح السنوسي علىٰ أم البراهين ، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ) ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار الفكر ، لبنان .
ـ حوار مع صديقي الملحد ، للأستاذ الدكتور مصطفى محمود ، ط١ ، (١٩٧٣م) .
ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، للعلامة عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ٢ ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، مصر .
ـ الخطط المقريزية المسمى: « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، للعلامة أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥هـ) ، ط ١ ، (١٢٧٠هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار صادر ، لبنان .
ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، للإمام الحافظ عبد الرحمـٰن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) ، ط (٢٠٠٢م) ، دار الفكر ، لبنان .
ـ دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه ، للإمام الحافظ عبد الرحمـٰن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، ط ١ ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .
ـ دلائل الإعجاز ، للعلامة أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمـٰن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١هـ) ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
ـ دلالة الحائرين ، للحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (ت ٦٠٣هـ) ، الدكتور حسين آتاي ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر .
ـ ديوان ابن الرومي ، للشاعر الكبير علي بن العباس بن جريج المعروف بابن الرومي (ت ٢٨٣هـ) ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، ط ٣ ، (٢٠٠٣م) ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، مصر .
ـ ديوان حسان بن ثابت ، للصحابي الجليل حسان بن ثابت رضي الله عنه (ت ٤٠هـ) ، تحقيق الدكتور وليد عرفات ، ط ١ ، (١٩٧٤م) ، دار صادر ، لبنان .
ـ ديوان مجنون ليلىٰ ، لشاعر الغزل المتيّم قيس بن الملوّح المعروف بمجنون ليلىٰ (ت ٦٨هـ) ، عني به عدنان زكي درويش ، ط ١ ، (١٩٩٤م) ، دار صادر ، لبنان .

ـ ذيل مرآة الزمان ، للعلامة المؤرخ موسى بن محمد اليونيني (ت ٧٢٦هـ) ، عني به وزارة التحقيقات الحكمية الهندية ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، طبعة مصورة عن نشرة وزارة المعارف بحيدر آباد الدَّكَّن لدىٰ دار الكتاب الإسلامي ، مصر .

ـ سير أعلام النبلاء ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، إشراف شعيب الأرنؤوط ، ط ١١ ، (١٩٩٦م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، للإمام الفقيه عبد الحي بن أحمد المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩م) ، تحقيق محمود الأرنؤوط ، ط ١ ، (١٩٨٦م) ، دار ابن كثير ، سورية .

ـ شرح الصاوي علىٰ جوهرة التوحيد ، للعلامة أحمد بن محمد المالكي الصاوي (ت ١٢٤١هـ) ، بدون تاريخ ، دار الإخاء ، سورية .

ـ شرح العقائد النسفية ، للعلامة مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، سورية .

ـ شرح العقيدة الطحاوية المسماة : «بيان السنة والجماعة» ، للإمام الفقيه عبد الغني الغنيمي (ت ١٢٩٨هـ) ، حققه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، دار الفكر ، سورية .

ـ شرح المواقف ، للعلامة السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) ، ط ٢ ، (١٤١٥هـ) ، منشورات الشريف الرضي ، إيران .

ـ شرح ديوان المتنبي المسمى : « التبيان في شرح الديوان » ، للإمام الأديب عبد الله بن الحسين المعروف بأبي البقاء العُكْبَري (ت ٦١٦هـ) ، عني به مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، ط الأخيرة ، (١٩٧١م) ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر .

ـ شرح صحيح مسلم المسمى : « المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج » ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ، بدون تحقيق ، (١٣٤٩هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة الغزالي ، سورية .

ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم ، للإمام القاضي عِيَاض بن موسى اليَحْصُبي (ت ٥٤٤هـ) ، تحقيق عبده علي كوشك ، ط ١ ، (٢٠٠٠م) ، مكتبة الغزالي ودار الفيحاء ، سورية .

ـ طبقات الشافعية الكبرىٰ ، للإمام القاضي عبد الوهاب بن علي المعروف بتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء الكتب العربية ، مصر .

ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، ط ١ ، (١٩٩٢م) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .

ـ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، للإمام محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت ٨٤٠هـ) ، تحقيق شعيب أرناؤوط ، ط ٣ ، (١٩٩٤م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .

ـ عيون الأخبار ، للإمام القاضي عبد الله بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدِّينَوَري (ت ٢٧٦هـ) ، تحقيق ثلة من أهل العلم ، ط ١ ، (١٩٣٠م) ، دار الكتب المصرية ، مصر .

ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة الغزالي ، سورية .

ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق ودراسة سميح دغيم ، ط١ ، (١٩٩٣م) ، دار الفكر اللبناني .

ـ قانون التأويل ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، عني به محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٣م) ، نشره محققه ، سورية .

ـ قانون التأويل ، للإمام القاضي محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ) ، تحقيق محمد السليماني ، ط ٢ ، (١٩٩٠م) ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان .

ـ الكامل في التاريخ ، للإمام المؤرخ علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) ، حققه الدكتور عمر عبد السلام تدمري ، ط ٢ ، (١٩٩٩م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث علىٰ ألسنة الناس ، للعلامة المحدث إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ) ، بدون تحقيق ، ط ٣ ، (١٣٥١هـ) ، طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث العربي ، لبنان .

ـ لوامع البينات شرح أسماء الله تعالىٰ والصفات ، للإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط ٢ ، (١٩٩٠م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان.

ـ مؤلفات الغزالي، للسيد عبد الرحمـٰن بدوي، ط ٢، (١٩٧٧م) ، وكالة المطبوعات ، الكويت.

ـ ما للغزالي وما عليه ، للسيد حسن عبد اللطيف عزام الفيومي ، بدون تاريخ ، مصر .

ـ متشابه القرآن ، للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت ٤١٥ هـ) ، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور ، ط ١ ، (١٩٦٩م) ، دار التراث ، مصر .

ـ محك النظر في المنطق ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، ضبطه الأستاذ محمد بدر الدين النعساني ، ط١ ، (١٩٦٦م) ، دار النهضة الحديثة ، لبنان .

ـ المسامرة شرح المسايرة ، للعلامة كمال الدين ابن أبي شريف (ت ٩٠٥هـ) ،(١٤٠٨هـ) ، دائرة المعارف الإسلامية ، بلوجستان .

ـ المستصفىٰ من علم الأصول ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ ، بدون تاريخ .
ـ مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق عبد العزيز السيروان ، ط ١ ، (١٩٩٠م) ، دار الإيمان ، سورية .
ـ المطالب العالية من العلم الإلهي ، للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، ط ١ ، (١٩٨٧م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
ـ معارج القدس في مدارج النفس ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، ط ٢ ، (١٩٧٥م) ، دار الآفاق الجديدة ، لبنان .
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) ، تحقيق جماعة بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار الكتب ، مصر .
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، للإمام علي بن إسماعيل أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (١٩٩٠م) ، المكتبة العصرية ، لبنان .
ـ المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين ، للعلامة الإمام أبي عمران موسى بن ميمون (ت ٦٠٥هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .
ـ المقصد الأسنىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٩م) ، مطبعة الصباح ، سورية .
ـ مناقب الإمام الشافعي ، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ) ، تحقيق أحمد صقر ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار التراث ، مصر .
ـ المنتظم في تواريخ الملوك والأمم ، للإمام الحافظ عبد الرحمـٰن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، تحقيق الدكتور سهيل زكار ، ط ١ ، (١٩٩٥م) ، دار الفكر ، لبنان .
ـ المنقذ من الضلال ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، مطبعة الصباح ، سورية .
ـ المواقف في علم الكلام ، للإمام عضد الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ) ، بدون تاريخ ، مكتبة المتنبي ، مصر .
ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، للحافظ المؤرخ الأديب أحمد بن محمد بن يحيى المعروف بالمَقَّري (ت ١٠٤١هـ) ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط ١ ، (١٩٨٨م) ، دار صادر ، لبنان .

* * *

محتوى الكتاب

كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»

التمهيد الثالث

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

الدعوى السادسة

الدعوى السابعة

الدعوى الثامنة

الدعوى التاسعة

الصفة السابعة

الدعوى الأولى

الدعوى الثانية

الدعوى الثالثة

الدعوى الرابعة

الدعوى الخامسة

الدعوى السادسة

الدعوى السابعة

القطب الرابع

الباب الأول

الباب الثالث

الباب الرابع